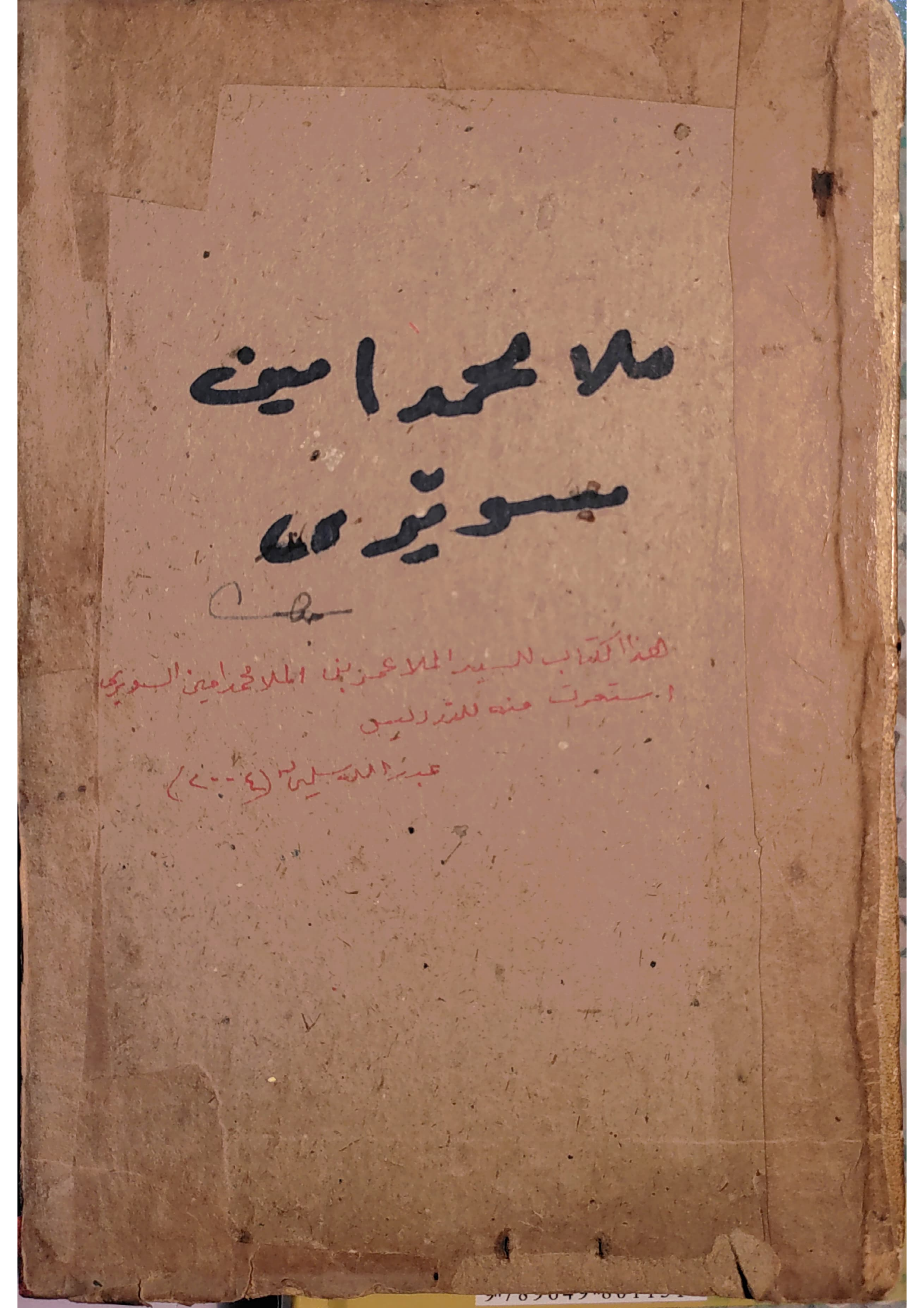
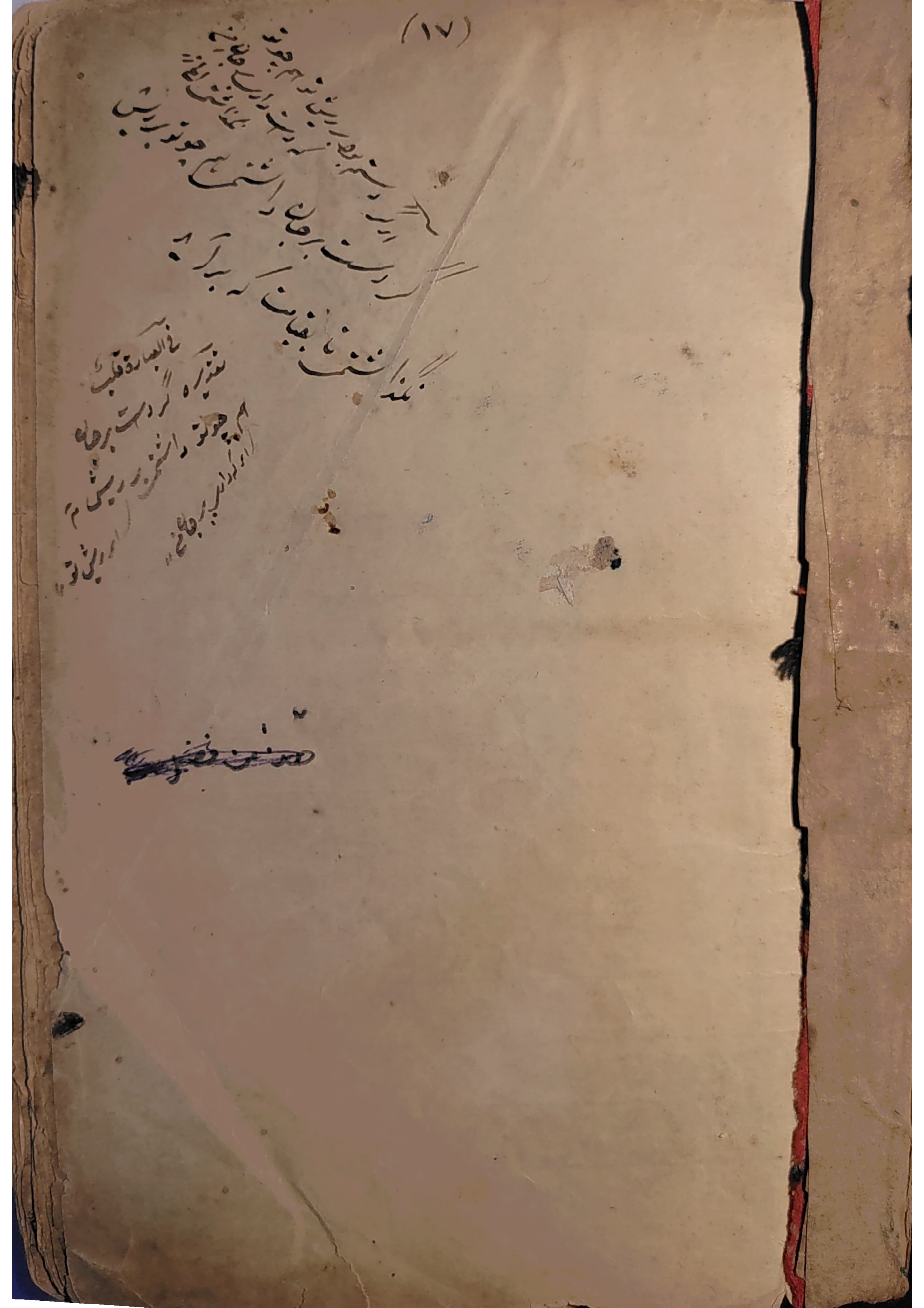

تهذيب الكلام
الجزء الأول


ملا محمد امين
هذا الكتاب للسيد الملا عمر بن الملا محمد امين
استعرت منه للتدريس
عبد الله سليمان (٢٠٠٤)



بين ادراك المركب وادراك الكل عموم من وجه
مادة الاجتماع ادراك الانسان مادة افتراق
الاول ادراك زيد ومادة افتراق الثاني
ادراك الجوهر الذي هو جنس عال

من موقوفات الأستاذ محمد أمين السويدي

المتولي [illegible] (ملا عمر)

هذه ترجمة شارح هذا الكتاب ومحشيه رحمهما الله بقلم
حضرة الشاب النجيب الشيخ فرج الله زكى الكردستانى
المريوانى من طلبة العلم بالازهر الشريف
بمصر القاهرة وفقه الله تعالى لنشر
العلوم والمعارف

ص ٤٧

ويمتنع تقليد الغير بعد العمل في تلك الحادثة
نفسها لا مثلها خلافا للجلال المحلي [illegible] تحفة وشرح م
المراد بالتقليد بعد العمل هو التقليد في
مسئلة بقول امام بعد ان عمل فيها
بقول امام آخر كما صرح [illegible]
آداب القضاء لابن ابي الدم [illegible]
[illegible] انه لو عمل شيئا مختلفا فيه [illegible]
ثم بعد الفراغ [illegible] تقليد القائل [illegible]
ذلك [illegible] شافعي [illegible]
[illegible] اسقاط القضاء
[illegible] تقليده [illegible]
مع عدم [illegible]

[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمـــة

الحمد لله الذى تقدس عن الحدوث * والصلاة والسلام على خير خلقه محمد المبعوث * وعلى آله وأصحابه الليوث (وبعد) فيقول العبد المحتاج الى ربه الكريم * فرج الله زكى الكردستانى المريوانى بن كدخدا عبدالرحيم * لما كنت ملازما لتحصيل العلوم فى الازهر الشريف بمصر القاهرة * وجدت رغبة المحصلين لعلمى الحكمة والكلام وافرة * ولم يوجد عندهم كتاب جامع للحكمة الطبيعية * والامور العامة * المتداولتين بين علماء الاسلام * وفلاسفتهم الاعلام * شامل للالهيات وبرهان وجود الخالق وتوحيده وأوصافه ومسائل السمعيات التى يلزم معرفتها كل من يستدل بالادلة والبرهان * ويستخلص به من الشبهات فى العقائد والايمان * الا كتب مفصلة لايتسع الزمان لمطالعتها فضلا عن تحصيلها وتدريسها كيف لا وقد قل محصلو هذين العلمين الشريفين

لهـذا السبب فى أكثر بلاد الاسـلام * فاندرسا بمرور الايام * الى سـنة ١٢١٥ هجرية فأنعم الله على العباد * خصوصا بلاد الاكراد * بوجود العالمـين الفاضـلين النحريرين * أعنى بهما الشيخ محمـد قسيم * والشيخ محمد سعيد نجلى العلامة الشيخ أحمد النختى المردوخى رحمهم الله فشمر الشيخ محمد سعيد عن ساق الجـد لتدريس العلوم العالية بمدرسته « دار الاحسان » التى بناها له والى كردستان المرحوم «أمان الله خان » ببلدة (سننـدج) وهى مركز الولاية * فصارت للطلبـة مرجـع الهـداية * « وهذه البلدة واقعة بين بلدتى سليمانية وهمذان فى عرض ٣٦ شمالى و٤٣ طول شرقى » وأما بناء المدرسة والجامع فمن أبدع الابنيـة وأحسن مدارس العالم كما يشهد به العيان وكتب التواريخ الجديدة وبعد مدة وجيزة أجاز منـه العلماء الاعلام * بتـدريس العلوم سيما الحـكمة والكلام * ومنهم أنجاله الاربعة الذين صاروا لبيت العلم جدرانا * ولمدينـة الفضائل أبوابا وبنيانا * وهم الشيخ عبد القادر المهاجر والشيخ محمد وسيم المكنى بأبى الجلال والشيخ محمد جسيم الملقب أوّلا بصدر العلماء وثانيا بحجة الاسلام والشيخ محمد نسيم * أسكنهـم الله جنات النعيم * وتفرّد كل منهم فى العلوم والفنون * وشرحوا معضـلات المتون * وألفوا كتبا عـديدة * وصنفوا مسائل ورسائل جديدة

اذا طاب أصل فى عروق مشاجه * فأغصانه من طيبه ستطيب

وبعد وفاة والدهم الماجد جلس مكانه ابنه الماهر * الشيخ عبد القادر * وشيد بنيان التدريس وشرح تهذيب الكلام وسماه تقريب المرام

وقد جاد صوب العلم روضة أصله * فطاب له بالعلم فرع ومحتد

فحق له دعوى اجتهاد لانه * هو البحر علما زاخر اللج مزبد

وهذا الشرح من حسن مزجه وترتيبه لايكاد أن يؤتى بمثله أو قريبه وقد اشتهر فى حياة مؤلفه بالعراق * وصار مقامه أسمى من السبع الطباق * ورغب العلماء الى قراءته وتدريسه وتذكره بتمجيده وتقديسه وهو كما ترى

يقرّب الاقصى بلفظ موجز * ويبسط البذل بوعد منجز

وزادت فيه الرغبة يوما فيوما حيث كان المحصلون يذهبون لاستنساخه من أقصى الامصار * ويكتبونه على صفحات الازهار * وعلقوا عليه حواشى مختلفة من جميع الديار * منها حاشية العلامة ملا أحمد النودشى والعلامة ملا على الترجانى وحاشية ملا عبد الرحمن البنجونى والشيخ محمد البرزنجى والسيد حسن الجورى وغيرهم من مشاهير العلماء الاكراد الى ان كثر الفسق والفتن فصارا سببا لجلاء الشارح العلامة عن الوطن فهاجر الى الله ورسوله فى سنة ١٢٧٢ فلما وصل قصبة سليمانية تشرّف بقدومه أهلها فعرضوا ذلك مع نسخة من هذا الشرح على سلطان سلاطين الزمان وخليفة رسول الرحمن * السلطان الغازى عبد المجيد خان * أسكنه الله فى أعلى الجنان * فأنعم عليه بشهرية كافية مع مزيد الاحسان وكتب أمير المؤمنين كتابا بأنامله الشريفة ما له « بعد السلام عليكم قد ظهر فضلكم من أثركم ونحن تفاءلنا بيوم قدومكم المصادف ليوم دخول عساكرنا المنصوره بلدة سواستبول فها خصصنا لكم شهرية تكفى معيشتكم فان لم تكف فاكتبوا لنا بعد فراغنا من غوائل الحرب ولا تنسونا من الدعاء والسلام » وهاجر معه أخوه الاصغر وأنجاله الاربعة وأحفاده فبقوا هنالك مدة أربعين سنة وكلهم مشتغلون بتدريس العلوم فى بيوتهم سيما الحكمة والكلام وكانوا يبذلون أموالهم على المحصلين لتعميم العلم بين الانام فاشتهر هذا الشرح بحيث لم تسبق لاحد من المتقدمين من أصحاب التصانيف هذه

الشهرة فى حياته وقد سأل من الشارح حضرة العلامة الكامل جامع مجموعة الفضائل قطب دائرة الولاية ومركز حلقة الارشاد والهداية المرحوم المغفور له السيد الشيخ كاك أحمد البرزنجى قدس سره عن سبب هذا الاشتهار فأجاب رحمه الله بأنى ما شرحت هذا الكتاب الا خالصا لوجه الله الكريم ناويا تسهيل تحصيله بسرعة التفهيم ولم يخطر ببالى الاشتهار فهذا سبب الانتشار فى الامصار فان لى تصانيف عديدة أحسن من هذا الشرح ولم يشتهر أحدها كهذا لتأثير نفسى الامارة فيها وفى سنة ١٣٠٤ أربع وثلاثمائة وألف توفى رحمه الله لثلاث وتسعين من عمره وضريحه فى مقبرة مخصوصة تسمى باسمه «مقبرة الشيخ عبد القادر» فى السليمانية فكان رحمه الله من ذوى التقى والديانة كثير التهجد والصلاة فى الاوقات مع رقة قلب وغزارة دمع وكان العلماء يتبركون به ويرغبون فى دعائه وكان متوسط القامة ضعيف البنية جميل الاخلاق حسن اللقاء على وجهه أثر السجود ونور الاسلام فبعد وفاته تشتت شمل أولاده وأحفاده فنهم من رجع الى مواطنهم الاصلية ومنهم من سافر الى دار السعادة العلية ودخل فى سلك المأمورية وقد أجاد من قال

أفنيت عمرك فى تقى وعبادة * وافادة للعلم أو تصنيف
وسبحت فى بحر العلوم مكابدا * أمواجه والناس دون سيوف
ولقد نزلت على كريم غافر * بالنازلين كما علمت رؤف

«رجع» وبعد هجرة الشارح تولى أخوه العلامة الشيخ محمد وسيم وتسلم وظيفة التدريس والتعليم وجدد أساس التدريس بدار الاحسان وعلق حاشية مدونة على الشرح فى برهة من الزمان كتعليق الدر على الحور أو الجواهر على الصدور ولم يزل حفظه الله مع حضرة العلامة الشيخ محمد جسيم والعلامة الشيخ محمد نسيم حفظهم الله مشتغلين بتدريس العلوم واحيائها بالمدرسة المذكورة الى أن وجد بعض الناس المتزيين بزى العلماء جامعين للبيضاء والصفراء وكانت للمدارس أوقاف

كافية ومخصصات وافية فطمعوا فيها فبذلوا أموالهم ونالوا آمالهم فانزوى صدر العلماء مع تابعيه وتركوا التدريس فاندرس العلم والعلماء والفلاسفة والحكماء ولم يزل كذلك الى أن أنشدهم الدهر بلسان البيان

لكل شئ اذا ما تم نقصانُ * فلا يغرّ بطيب العيش انسانُ
أتى على الكل أمرٌ لا مردّ له * حتى قضوا فكأنّ القوم ما كانوا
حيث المدارس قد صارت مجالسَ ما * فيهن الا مزاميرٌ وصبيانُ
حتى العواميدُ تبكى وهى جامدة * حتى المنابر ترثى وهى عيدانُ
ياغافلا وله فى الدهر موعظة * ان كنت فى سِنَةٍ فالدهر يقظانُ

ولما لم يكن الكتابان المذكوران مطبوعين لعدم الوسائط اجتهدت فى استحصالهما فوجدت نسخة صحيحة من الشرح عند أحد أحفاد الشارح وهو العالم الفاضل والنحرير الكامل ذو الفضيلة مسعود أفندى رئيس محكمة التجارة بولاية طرابلس الغرب قد كتبها بخط يده وقرأها على الشارح وعلق منه حواشى متفرقة عليها وكذلك الحاشية وجدناها عند حضرته فبادرنا بطبعهما نفعا للطلاب وارشاد الذوى الالباب

ومن أفاضل تلك الطائفة الامام الهمام مولانا محمد رضا حجة الاسلام الآن بولاية السنندج وحضرته نجل العلامة المحشى حفظه الله وهو ممن يرجع اليه فى كل المسائل ومنه يقتبس فضائل الاواخر والاوائل ومن تآليفهم رسالة العلم للشارح المرحوم وكتاب كشف الغطاء وحاشية الميبذى للعلامة الشيخ محمد جسيم وكتاب « عروسان الفوائد » وتعريبه للعلامة

الرئيس المذكور حفظه الله تعالى وقد وجدنا قصيدة بليغة من نظم حضرة الشيخ عبد القادر الحسيني الطرابلسي يمدح بها حضرة الرئيس الفاضل حفيد الشارح فأحببنا أن ندرجها خاتمة لهذا المقال وهي

أأشرق في الدجى فلق الصباح * أم ابتهجت كواكبه الضواحي
أم البحر الهمام قد استنارت * بموكب أنسه كل النواحي
فبادر بهالة تبدّى * كزونقه ولا روض الاقاحي
يحق له البشائر والتهاني * بأخلاق وأوصاف رجاح
عنيت به من انقادت اليه * جميع المكرمات بلا جماح
أخا العلياء مسعوداً من قد * حوى غرر الفضائل والنجاح
طرابلس تجارتها ترجت * به سعدا يدوم بلا براح
فيا نعم الرئيس ونعم أصل * نماه من جحاجحة صباح
فسعود سعود ثم يبدو * أريج العود منه في امتداحي
فلست ترى ولا تلقى شبيها * تنزه في العلى عن قول لاح
تبحر في العلوم على ثقات * ويرويها باقوال صحاح
له وصف اذا ماعدّ يحلو * كشرب الراح من أيدي الملاح
فصفه بما تشاء من المعالي * بلا حرج عليك ولا جناح
وقد جمع المحامد وهي شتى * بافعال وأخلاق سماح
تعاشره وتلقى منه بشرا * وحسن مروأة في بسط راح

ويعلم ماتريد بلا سؤال * كأن ذكاءه فى ذاك واحى

ألا ياأيها النحرير انى * وحق علاك ذو ودّ صراح

أدامكم المهيمن فى سرور * وانس وابتهاج مع فلاح

مدى الايام ماقد قال شاد * أأشرق فى الدجى فلق الصباح

تحريرا فى أواسط شعبان سنة ١٣١٨

الفقير اليه
فرج الله زكى الكردستانى
المريوانى الازهرى

(فهرست الجزء الأول من تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام)

صحيفة

صحيفه

(تمت)

(الجزء الاول)

(من)

تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام لافضل المتأخرين وقدوة المحققين فخر الملة والدين مرجع أفاضل علماء الاكراد فى زمانه الشيخ عبد القادر السنندجى الكردستانى

مع حاشية المحاكمات لاخيه المحقق الربانى مولانا الشيخ محمد وسيم الكردستانى وحواش متفرقة لبعض الافاضل

طبعت بمعرفة حضرة ذى الهمة العلية الشيخ فرج الله زكى الكردستانى المريوانى وكيل الشركة الخيرية لنشر الكتب العالية الاسلامية بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣١٨

(بالقسم الأدبى)

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد من هدانا الى طريق الاسلام * حمدا يوافي نعمه * ونشكر الذى وفقنا على تهذيب الكلام * وتقريب المرام * شكرا يكافئ مزيده * ونصلى صلاة دائمة مادامت آثار العقائد الاسلامية باقية على صفحات الايام * على سيدنا ونبينا محمد الذى بعثه الى كافة الانام واصطفاه لقمع الضلالة ورفع لواء الهدى * ووعده مقام الشفاعة يوم الجزا * وعلى آله البررة الاتقياء *

لما كان هذا الكتاب مشتملا على أهم المطالب الدينية وأعظم المقاصد اليقينية بدأه رحمه الله بالبسملة اقتداء بقوله عليه السلام (كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه الخ) واشارة الى أن مثل هذا الامر لا يتم الا بالاستعانة به تعالى وحده وهذه البسملة للشارح وبسملة المصنف هكذا (بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين فى التتميم) وحذفها استغناء عنها وانما صدر المصنف رحمه الله القسم الاول بالحمدلة وهذا بالبسملة ايماء الى أهمية هذا وأن ذاك كالآلة لاثبات مطالبه الفقير اليه فرج الله زكى الكردستانى المريوانى الازهرى

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى هدانا لدين الاسلام ووفقنا على تحرير المقاصد الدينية وتهذيب الكلام والصلاة والسلام على سيدنا ومقتدانا محمد خير الانام وآله وعترته

وأصحابه الكرام الاصفياء ﴿ وبعد ﴾ فيقول العبد الفقير الى ألطاف ربه الغنى * عبد القادر ابن الشيخ محمد السعيد التختى * لما كان قسم التهذيب من الكلام * الذى صنفه قدوة الانام * العلامة الثانى * السعد التفتازانى * قدس سره * مع رشاقته ووجازته * مشتملا على عرائس أبكار لم يطمثهن إنس قبله ولا جان ونفائس أسرار لم ينكشف القناع عن جمال حقائقها الى الآن * وانى كنت مشتغلا به فى برهة من الزمان * وكم وقع فيه نظرى آنا بعد آن * الى أن أشار الى من لا يسعنى مخالفته * ولا يمكننى الا موافقته * أن أشرحه شرحا وافيا بابراز مكنونات أسراره * وكافيا فى هدى من يستضىء بأضواء أنواره * فشمرت عن ساق الجد مبادرا الى مقتضى اشارته ساعيا فى تبيين

البررة الكرام وصحبه وخلفائه الراشدين العظام *(وبعد)* فيقول من الى الله يبتهل ويلتجى محمد الوسيم ابن المرحوم الشيخ محمد سعيد الفاضل التختى السنندجى ان قسم الكلام من كتاب التهذيب الذى صنفه العلامة الثانى المحقق التفتازانى لما كان واقعا على أحسن نظم وأبدع ترتيب بحيث يكاد أن يمتنع الاتيان بمثله كما لا يخفى على أهله كان المحصلون المترددون الى والدنا الماجد راغبين فى تحصيله عنده ومنهم الأخ الاكبر الماهر الشيخ عبد القادر وكان فى أثناء تحصيله يراجع شرح المقاصد ويأخذ منه معانى دقيقة يكتبها حواشى على هذا المتن المتين بلفظ موجز مبين وبعد اتمام تحصيله جعلها شرحا له وهو كما ترى شرح بديع يشهد بحسنه اشتهاره فى أكثر الامصار وتداوله على أيدى أولى الابصار وبعد ما توفى الوالد الماجد حشره الله فى زمرة العلماء الراسخين وجلس الاخ مكانه يشيد قواعد التدريس وبنيانه راجع

معانيه وتوضيح عبارته * مميطاً بأنامل الافكار اللثام عن وجوه خرائده * وكاشفا
ببنان البيان الاصداف عن فرائد فوائده * فجاء بحمد الله ذلك كذلك شرحا
شارحاً لكنوز خبيات فرائده * لا تحجبه عن القناع وجوه مخدرات فوائده *
خالياً عن شوائب الخلل والنقصان * عالياً عن أن يتطرق اليه قلم النسخ
والبطلان * لئن أنكره الجهلة فسوف يذعن به الكملة * وان رده المتعسفون *
فسيقبله المنصفون * وان كنت في ريب من المذكور * فانظر ثم ارجع البصر
هل ترى من فطور * كل ذلك بيمن نقيبة أبي وأستاذي

لا زال كاسمه سعيداً أبدا * بجاه سيد البرايا أحمدا

الشرح مرة ثانية فوقع له في بعض عباراته جرح وتعديل ولبعض مواضعه تبديل
وتسهيل واني طالما كنت شائقا الى أن أكتب على الشرح حواشي تبين مواضعه
المشكلة وتحل مسائله المعضلة لكن كلما عطفت اليه العنان عاقتني حادثة من حوادث
الزمان فلم تزل الحوادث تتزايد والدهر يكايد الى أن تموجت أمواج المحن والفتن
بحيث صارت سببا لجلاء الاخ الاستاذ من الوطن فهاجر الى الله ورسوله راجيا
قبول مسؤله ولما بلغ قصبة سليمانية استبشر بقدومه أهلها وجبالها وسهلها
فأخبروا بذلك سلطان سلاطين الاسلام فأدر عليه شهرية تكافي أمره مع مزيد
البر والانعام أدام الله شوكته الى قيام الساعة وساعة القيام ثم اني بقيت
منفردا عن الاحبة والاخوان مضطرب البال بالبلبال والاحزان مشتكيا شكاية
المطروح في الطريق * متمنيا حنين المفترق من الرفيق مترنما في شأنه وشاني

بطالما كنا كغصني بان * لكن نما وزدت في النقصان

قوله من الكتاب المسمى بالتهذيب

قال استاذى النوتشى اعترض والدى بان التسمية باسم التهذيب لم تقع من المصنف غاية الامر انه وصف كتابه فى الخطبة بانه مهذب غاية التهذيب فكتب الشارح فى الحاشية اى فى عرف المحصلين دفعا لذلك ثم اعترض بان المصنف كيف علم ان التسمية بذلك الاسم تقع منهم فعدل الشارح الى النسخة البدلية ويمكن ان يقال ان مراد المصنف بما فى الخطبة وان كان وصف كتابه بذلك الا انه اشار الى التسمية ايضا ينبوبنى

فى بيان التسمية مراد المص ويعتقد الكتاب المسمى آه جر م

يعنى ان التسمية باسم التهذيب والهام لم تقع من المص لكن الكتاب اشتهر فى عرف المحصلين بهذا الاسم م

فان مراد المص على هذا هو ان هذا قسم الكلام من الكتاب الذى يسمى فى عرفه المحصلين بالتهذيب فيرد انه كيف علم ذلك م

دفعا للاعتراض الثانى م

غاية التهذيب

اعنى قوله من منقح الكلام المهذب

المراد به المنقح اللفظ م

فلا يرد شىء من الاعتراضين م

الى الاسم الذى ذكره فى الخطبة بقوله فهذا غاية تهذيب الكلام اذ التقدير فهذا كلام مهذب غاية التهذيب م

فكيف قدر التهذيب فى قوله المص الكتاب المسمى بلفظ من التهذيب م

ولمّا وفقت بعون الله للاتمام * سميته بتقريب المرام * فى شرح تهذيب الكلام * أسأل الله أن ينفع به كلّ ذكيٍ وغبيّ * بحرمة سيدنا ومقتدانا محمدٍ الهاشميّ القرشيّ * صلى الله عليه وسلم وعلى آله كلّ غداةٍ وعشيّ *

ولم أزل أترنم بهذا المقال الى أن أنشدنى الدهر بلسان الحال فقال بعد ماتفرقوا وخرجوا « هذا جزاء امرئ أقرانه درجوا » ثم وهكذا بقى التعليق فى حيز التسويف والتعويق الى أن أشار الىّ والى الولاية منبع الفهم والدراية الزكى المروج للعلماء الالمعى المشتاق الى صحبة الاذكياء أدامه الله وأحسن حاله وأحسن من حاله مآله بالجلوس للتدريس والافادة حسبما كان منا قانونا وعادة واشتغل اذ ذاك أجل ابنى اللذين هما قرتا عينى وفقهما الله على العلم والعمل حسبما يحب ويرضى بتحصيل الشرح فأعادنى بالترغيب والتشويق على ما كنت عليه من ارادة كتابة ذلك التعليق لكن كنت مترددا فتارة يختلج فى صدرى ان أعلق الحواشى من غير مراجعة كتاب معتمدا فى ذلك على مجرد مايسمح به نظرى الفاتر وذهنى القاصر كما هو عادتى فى أكثر ما وقع منى من التدوين وتارة يخطر ببالى أن أراجع الكتب فى ذلك تعديلا وجرحا وأتكلم فيها حرفا حرفا ولما رأيت أن الاول يفضى الى الخروج من سبيل الجمهور والثانى الى الاطالة وانقباض الصدور اخترت فى ذلك أن أقتصر على المحاكمة بين هذا الشرح وشرح المقاصد فانه كما أشرنا اليه أصله ومنه استخراجه وفصله فشرعت فيما أردت أرجح هذا تارة وذاك أخرى وتارة أرى أن رأيا ثالثا أليق وأحرى كيف ولقد أجاد فى المقال من قال فهم رجال ونحن رجال فجاء بحمد الله وحسن توفيقه تعليقا يليق أن تعلقه الحور على النحور ودرة يتيمة خلت عنها البحور ودقيقة كريمة خفيت عن الصدور بعد الصدور ثم الى الله تصير الامور ووقع الفراغ سنة ألف ومائتين وثلاثة وسبعين من الهجرة النبوية على صاحبها أزكى التحية

(هذا) أى ماسيتلى عليك (قسم الكلام من) الكتاب المسمى بالتهذيب وعلى السنة وقع التبويب) لان مايذكر فيه إما أن يجب تقدمه فى علم الكلام وهو الباب الاول فى المقدمة أولا وحينئذ إما أن يبحث فيه عما لايختص بواحد من الاقسام

(قوله أى ماسيتلى عليك) يشير الى أن «هذا» عبارة من الالفاظ من حيث دلالتها على المعانى اه فرج الله زكى (قوله المسمى بالتهذيب) أى فى عرف المحصلين اه منه (قوله المسمى بالتهذيب) يشير رحمه الله الى أن التهذيب علم للقسمين وان المصنف رحمه الله أراد كذلك كما هو المتبادر من سابق عبارته ولاحقها ولذا كان عرف المحصلين على ذلك وبهذا يندفع مافى المحشى رحمه الله اه فرج الله زكى الكردستانى

قال (هذا قسم الكلام من التهذيب) أقول لما ذكر من الديباجة أن هذا غاية تهذيب الكلام فى تحرير المنطق والكلام علم أن كتابه قسمان قسم فى تحرير المنطق وقسم فى تحرير الكلام ثم لما قال الاول فى المنطق كان الاوفق هنا أن يقول الثانى فى الكلام الا أنه لما صرح بأولية ما فى المنطق استغنى عن التصريح بثانوية ما فى الكلام فعدل الى هذا تفننا فيكون الحاصل أن هذا هو القسم الآخر من الكلام المهذب الكائن فى تحرير علم الكلام فالظاهر أن اضافة القسم الى الكلام اضافة الدال الى المدلول اذا تقرر هذا علم أن تسمية الكتاب بالتهذيب ليست مستفادة من سابق كلامه ولا لاحقه وان اشتهرت بين المحصلين فقول الشارح «مد ظله» من الكتاب المسمى الخ يفيد بظاهره أن المصنف رحمه الله أراد بالتهذيب الاسم وليس بظاهره (قوله لان ما يذكر فيه الخ) أى فى قسم الكلام الذى هو طرف من الكتاب ثم لايخفى أن المراد مما يذكر إما الامور المفردة من الحد والموضوع والغاية والعلم والنظر والامور العامة والخاصة ونحوها فلايصح قوله الآتى اما أن يبحث فيه عما الخ وهو ظاهر فالواجب حينئذ أن يقول اما أن لا يختص الخ أو يختص الخ وإما المباحث المشتملة على تلك الامور كمايدل عليه قوله إما أن يبحث فيه الخ ويؤيده قوله فيما بعد كمباحث العلم والنظر الخ فلا يلائمه قوله اما أن يجب تقدمه الخ فان المتبادر منه فى عرفهم هو ما يتوقف عليه الشروع فى مسائل العلم من معرفة الحد والموضوع ونحوهما

(ر بالكلام) في قوله قسم الكلام (ر الكلام) اليه بر

المراد بالتصديقات بالمسائل كما سيصرح به المصنف فاضافة القسم اليها اما من اضافة الدال الى متعلق المدلول بالكسر ان كان المراد بالقسم الالفاظ او من اضافة المتعلق بالفتح الى المتعلق بالكسر ان كان المراد به المعاني فتامل ينبغي وجهه يعلم من الحاشية الآتية المصدرة باى ادراكات لامدركات ﻫ زاركانياني

على المقصود اما الاصل الشروع او للشروع على وجه البصيرة او لزيادة البصيرة ﻫ زادكانياني

المراد بالباب الاول الالفاظ فظرفية المقدمة له من ظرفية المدلول للدال ساوجي سواء كان شاملا لتلك الاقسام باسرها كالوجود او شاملا لاكثرها كالامكان الخاص والحدوث ينبغي

اى عن احوال ما لا يختص الخ فالموضوع عبارة عن موضوعات مسائل الباب الثاني واما المقصود الثاني فان كان عبارة عما هو موضوع في الابواب الباقية فينبغي انه لا يكون بين المختص والمختص به فرق الا ان يقال المراد بالمختص الاقسام والجزئيات الاضافية وبالمختص به المقسم والكلي فافهم وان كان عبارة عن الاحوال فمع انه لا يكون على نهج السابق ينبغي ان يقال ان تخصيص المختص بالذكر مبني على الاغلب والا فبعض الاحوال مشترك كقبول الفناء والحدوث للجوهر والعرض فانهما من الامور العامة مع انهما محمولان في بابي الجوهر والعرض كقولهم كل جسم قابل الفناء وحادث وكل عرض كذلك وقد يقال ان موضوعات مسائل الالهيات صفاته تعالى الحقيقية واحواله وموضوعات مسائل السمعيات الارسال والتعذيب مثلا كقولنا علم الواجب تعالى ثابت وكذا حيوته وقدرته وكقولنا الارسال حق والتعذيب حق الى غير ذلك فما الثاني بالنسبة الى البابين الاخيرين عبارة عن تلك الموضوعات لكن ينبغي ان يقال ان المسائل التي موضوعاتها الواجب تعالى كقولنا واجب الوجود تام مشترك الذكر لقلتها ينبغي

قوله ما ارأوا التقديم اى ادراكات لا مدركات بقرينة المثال ثم لا يخفى ان مقدمة الكتاب بمعنى الطائفة من الكلام النفسى آه اعم من متعلق مقدمة العلم بمعنى الادراكات مطلقا وبمعنى الطائفة من الكلام اللفظى مباينة لنفسها فان استعمال لفظ المقدمة فى المقدمتين المذكورتين من استعمال اللفظ المشترك فى المعنيين تأمل بنجوى

وهو جائز عند بعض م م

اى مقدمة الكتاب ومقدمة العلم

اى اللفظى واما اطلاق مقدمة الكتاب على الطائفة من الكلام النفسى واللفظى فالظاهر انه بطريق الاشتراك المعنوى فافهم م م

اى فى المباحث المتعلقة بذاته وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وافعاله واسمائه تهذيب

الثلاثة للوجود وهو الباب الثانى فى الامور العامة أوما يختص بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الباب الثالث فى الاعراض أو بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الباب الرابع فى الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله للرسل وبعثه للانبياء وهو الباب السادس فى السمعيات أولا باعتباره وهو الباب الخامس فى الالهيات

الباب الاول فى المقدمة

منها ما رأوا تقديمه فى كل علم كمعرفة حده وموضوعه وغايته ومنها ما صدروا به علم

لا المباحث المشتملة على ذلك كما يؤيده صنيعه فيما بعد وعلى كل تقدير فالمراد مما يذكر إما المعانى كما يلائمه قوله اما أن يجب وقوله اما أن يبحث فيه فلا يصح قوله وهو الباب الاول فى المقدمة الخ ضرورة أن الظاهر من الابواب هى الالفاظ أو النقوش فكان ينبغى أن يقول وهو المقدمة المعقود لها الباب الاول وهكذا أو الالفاظ والنقوش كما يلائمه ضبط طرف الكتاب فلا يلائمه نسبة وجوب التقديم والبحث اليه وبالجملة لا يخلو من اضطراب كما يظهر لمن لاحظ وجه الضبط المذكور فى شرح المقاصد ثم تقييد الابواب بالاولية والثانوية ونحوهما مستدرك بالنظر الى ما هو المقصود هنا أعنى وجه الحصر فى الابواب الستة فقط لكن الامر فى ذلك سهل (قوله منها ما رأوا تقديمه فى كل علم الخ) اما أن يراد به ذكره فى أوائل كتب العلم كما يفيده ظاهر العبارة وظهور كون المقدمة هنا مقدمة الكتاب وقوله الآتى وبدأ بما رأوا تقديمه الخ كان الاولى حذف المعرفة وان ذكرها المصنف أيضا فى شرح المقاصد واما أن يراد به كونه مما يتوقف الشروع فى مسائل العلم على تصوره أو التصديق به كما يؤيده لفظ المعرفة مع كونه بعيدا من العبارة جدا لا يصح قوله الآتى لذلك ولكونه مقدمة الشروع فتأمل ثم ههنا بحث وهو أن المنطق أيضا مصدر بمباحث العلم والنظر فلا يتم

الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر والدليل لأن تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم مطلقاً أو استفادته من النظر مطلقاً أو في الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وبدأ بما رأوا تقديمه في كل علم لذلك ولكونه مقدمة الشروع فقال (الكلام هو العلم بالعقائد) وهي الأحكام التي يتعلق الغرض بمجرد اعتقادها بالقلب وأما التي يتعلق الغرض بعملها وإن كان

(قال المصنف رحمه الله الكلام هو العلم الخ) أي علم الكلام هو الخ وإنما سموا علم التوحيد بعلم الكلام إما لأن أشهر مسئلة وقع فيها الخلاف هي أن كلام الله المتلو حادث أو قديم كما قاله الاستاذ في الرسالة التوحيدية وإما لأن مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا وإما لأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق المرام وقيل غير ذلك اهـ فرج الله زكي الكردستاني

(قوله خاصة) ويجاب بأن المراد من الاختصاص بعلم الكلام هو الاختصاص الاضافي على ما صرح به المصنف في شرح المقاصد حيث قال وليس في العلوم الاسلامية ما هو أليق ببيانه اهـ ويمكن أن يقال إن ذكرهما في المنطق من حيث التصوير والتقسيم تتميماً لبيان موضوعه وهنا من حيث أن يعرف به أن العلم هل يحد أولا وأن العلم هل يحصل من النظر أولا وأن النظر هل يفيده مطلقا أولا وهما على هذا الوجه الذي يكون المقصود منه التحصيل والرد المذكورين لم يصدر بهما غير كتب الكلام فهما في المنطق من متممات مقدمة الشروع بخلافهما ههنا فتدبر (قوله بمجرد اعتقادها بالقلب) المراد من الحكم هنا هو النسبة التامة الخبرية لا الحكم الشرعي المصطلح لاهل الاصول أعني الوجوب والندب ونحوهما فإنها محمولات لمسائل الفقه وليست مورد الاعتقاد حقيقة وأما النسبة التامة بينها وبين موضوعاتها وإن كانت مورداً له لكن الغرض منها ليس مجرد ذلك الاعتقاد بل الغرض هو الاعتقاد وكيفية العمل معاً ولذا جعل نحو قولنا تجب النية في الصلاة ويجب التصديق بأن الله قادر ونحوه من مسائل الفقه دون الكلام مع أن موضوعهما الاعتقاد وذلك لأنه اعتبر فيهما الكيفية المتعلقة بالافعال أيضا فتدبر وههنا بحث وهو أن مسائل أصول

قوله والترتيب هذا مشعر بان مسئلة حصول العلم واستفادته من النظر مطلقا او لا من
المقاصد دون المقدمات فينبغي ان لا يذكر في الباب الاول الا ان يقال ذكره فيه لقلته
وللاختصار ا پنجوینی

قوله ولكونه مقدمة الشروع اي على وجه البصيرة او المراد لكونه متضمنا لما هو مقدمة لاصل
الشروع والثاني اولى لئلا يرد ان مقدمة الكتاب ايضا مقدمة الشروع على وجه البصيرة
للاستغراق الافرادي كما يشعر به قول الشارح سواء كان بطريق الجزئية ...

ببيان الاحكام
جمع حكم وهو في العرف
يطلق على نفي النسبة اثبات الخبرية
ايجابية كانت او سلبية وفي اصطلاح ح
المنطقيين يطلق على ادراكها بطريق الاذعان والقبول
الذي هو التصديق عند قدمائهم وفي اصطلاح الاصوليين يطلق
على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وهذا المعنى
غير مراد والا يلزم حصر الكلام في العلم بالاحكام التي موضوعاتها افعال المكلفين
ومقولات الوجود والجوهر ونحوها كمباحث التوحيد والامامة فيخرج مثلا مباحث وهو مباحث
الذات والصفات ويلزم ايضا استدراك الدينية الا ان يتكلف فالمراد هو المعنى الاول سواء كان
العلم بمعنى التصديق او الملكة او الكل ويمكن ان يراد المعنى الثاني ايضا مع ارادة المعاني الثلاثة للعلم فالحصر تدبر

يتعلق الذهن بمجرد اه الغرض انما يتعلق بالفعل الاختياري والباء صلة التعلق ولفظ مجرد في المعنى تأكيد مستغن لدفع توهم
الا ان يراد من تعلق الذهن بالاعتقاد تعلقه بما يترتب عليه من العمل والتعلق من باب تعلق العلم بالمأمور فالمعنى ذي الاحكام التي يكون
الذهن من تدوينها وتعلقها حصول نفس الاعتقاد بها دون العمل سردرة

قوله بطريق الجزئية مقصود جزء ان كان الدين بمعنى مجموع النسب التي اخبر بها النبي صلى الله عليه وسلم او جزئي ان كان الدين شاملا لكل منها شمول الكلي لجزئياته

قوله سواء كانت بطريق كان الضمير عائد الى العقايد بحذف المضاف اي نسبة العقائد الى الدين وليس راجعا الى النسبة المفهومة من قوله المنسوبة لئلا يلزم التفكيك لتدبر بتفكيك الضمير بان يرجع احد الضميرين مثلا الكائنين على نهج واحد الى شيء والآخر الى آخر لكنه سهل عند من هو اهل وهذا هو وجه التدبر حفيكاني قوله من الدين اي مرتبطة به باحد الامرين المذكورين

قوله كالكلام اهل الحق الكائن كالآية استقصائية بمعنى العقايد او المراد كمتعلقه بالفتح وكذا الآخر او يكون المراد وقد يقال المراد بالعلم المطلق وان لم يكن العقائد اعم لئلا يكون قوله عن الادلة اليقينية مستدركا

او الجزئية او المبدئية

بمعنى العقائد او المراد كمتعلقه بالفتح وكذا الآخر على حذف المضاف

بالعقايد لان العلم بمعنى التيقن

الاعتقاد بها أيضا مقصودا فالعلم بها علم الفقه والمراد بالعقائد (الدينية) المنسوبة
الى دين نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم سواء بطريق الجزئية أو المبدئية
وسواء كانت من الدين فى الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام الفرق المبتدعة
الضالة كذا فى شرح المقاصد فاذا يكون المراد من العلم مطلق التصديق سواء طابق
الواقع أو لا ليشمل ادراك المخطئ فلا يصح قوله (عن الادلة اليقينية) أى المكتسب

(قوله أى المكتسب) أشار بهذا التفسير رحمه الله الى أن قوله عن الادلة متعلق
بالعلم باعتبار تضمنه معنى الاكتساب لا المقصود منه تقدير المتعلق كما أشار الشارح
اليه فى بعض تعليقاته على هذا الشرح ثم اعلم أن المصنف رحمه الله ترك بيان الغاية
وهى الوصول الى الايقان واتقان الايمان فى المقاصد وإحكام أحكام الدين عن التزلزل
فى العقائد اكتفاء بقوله عن الادلة اليقينية اذ هو يفيد ذلك وهذا أولى مما قاله الشارح
فيما بعد فتأمل اهـ فرج الله زكى

الفقه كقولنا الاجماع حجة يتعلق الغرض باعتقادها دون العمل بها فتدخل فى
التعريف فلا يكون مطردا قلت يمكن أن يجاب بأنا لا نسلم أن الغرض فيها لا يتعلق
بالعمل فان المجتهد كما يعتقدها فكذلك يستعمل موضوعاتها فى استخراج الاحكام
بتحصيل الظن بها فالمسائل فى الكلام مقصودة لذاتها وفى أصول الفقه مقصودة من
حيث اعمالها فى الفقه وجعلها مبادى وأصولا لتحصيل الظن بأحكامه فتنبه وقد
يقال لا بعد فى خروجها بقيد اكتساب العلم عن الادلة اليقينية فليتأمل (قوله
بطريق الجزئية) مما هو عقيدة اسلامية (قوله أو المبدئية) مما هى وسيلة اليها كما
صرح به (قوله مطلق التصديق) أى الجازم ليخرج الظن كما يأتى (قوله سواء
طابق الواقع أم لا) أى فى نفس الامر لا فى زعم المعتقد والا لم يحتج فى شموله ادراك
المخطئ الى هذا التعميم فان اعتقاده فى العقائد مطابق للواقع فى زعمه والا لم يصح

ذلك العلم عنها لدلالته على أن المراد منه العلم اليقيني لأن الدليل اليقيني ما يفيد اليقين إلا أن يقال المراد بالأدلة اليقينية اليقينية بزعم المستدل ثم إنهم اعتبروا في أدلتها اليقين لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بخلاف العمليات فخرج عن التعريف علم الله وعلم الرسول بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد ويدخل

قولهم اعتبروا في أدلتها اليقين كما يأتي وهو ظاهر (قوله لدلالته الخ) متعلق بقوله فلا يصح (قوله العلم اليقيني) أي المطابق للواقع في نفس الأمر (قوله لأن الدليل اليقيني الخ) الأولى أن يقول لأن المستفاد من الدليل اليقيني إنما هو اليقين لأنه بصدد اثبات أن المراد من هذا العلم هو اليقيني فيكون الأنسب بهذا هو ما ذكرنا لا ما ذكره فتأمل (قوله اليقينية بزعم المستدل) أي المطابقة للواقع باعتقاده سواء كانت مطابقة في نفس الأمر أم لا فالتعبير بالزعم بالنسبة الى الواقع لا بالنظر الى اعتقاده كيف وقد اعتبر في أدلتها اليقين فتدبر (قوله ثم انهم اعتبروا في أدلتها اليقين الخ) يحتمل أن يكون جوابا عما يقال اذا كان المراد من العلم هنا مطلق التصديق الشامل لادراك المخطئ فلم أخذوا في أدلتها اليقين ولم يكتفوا بمطلق الأدلة ليشمل ادراك المخطئ من غير تأويل وحاصل الجواب أنهم لو اعتبروا مطلق الأدلة لدخل فيها الظنية مع أنها غير معتبرة في الاعتقاديات على خلاف في الظن الغالب القريب من اليقين كما يأتي أواخر الكتاب فاعتبروا فيها اليقين لاخراج الظن لا لاخراج ادراك المخطئ فيؤول اليقين المعتبر فيها الى التصديق الجازم سواء طابق الواقع أم لا ويتردد النظر في انهم هل اعتبروا في هذا اليقين الثبات كالجزم أو لا كالمطابقة والظاهر من تعبيرهم بلفظ اليقين هو اعتباره لكن ينبغي اعتباره بزعم المستدل ضرورة أنه قد يزول كما للمخطئ عند الاطلاع على ما في الواقع ويحتمل أن يكون تحقيقا للمقام وحاصله أنهم اعتبروا في أدلة العقائد اليقين في نفس الأمر اذ لا عبرة بالظن إلا في الفروع فعقائد المخطئ غير معتبرة وإن كانت يقينية في زعمه لكنهم أولوا اليقين في هذا التعريف ليدخل علم المخطئين فيه لا للاعتداد به شرعا بل للاتفاق على أن عقائدهم المدونة تسمى علم الكلام ولكل وجهة فتوجه (قوله فخرج علم الله الخ) أي بقيد الاكتساب فان علمهما ليس

قوله بخلاف الغايات من نسبة المغيا الى الغاية او من نسبة ذى الظرف الى الظرف فان موضوع الفقه فعل المكلف

قوله فخرج عن التعريف انما اخرجوهما بزيادة قيد مخرج لكون اسماء صفاته تعالى وصفاته صلى الله عليه وسلم توقيفية كاسمائهما

بزعم المستدل فاذا كان
الدليل القطعي اعم من ان يكون مطابقا
لما في نفس الامر او بزعم المستدل كان العلم
الحاصل منه ايضا كذلك
حيدر

علم الله وعلم الرسول لان علمهما ضروري لم يكتسب عن الادلة اما علم الله تعالى
فظ وأما علم الرسول صلى الله عليه وسلم فلانه اما بالوحي او بالالقاء والالهام وكذا
منها ضروري كذا افيد منه ارح
حيدر

ويدخل علم الصحابة بناء على ان المعجزة دليل لانها في نفس انه صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة واظهر المعجزة
وكلهم بهذا شيء نظرية وقوله صادق ومن قال ان العلم الحاصل من هذه المعجزة ضروري لم يدخل عنده علم الصحابة
في الكلام والحق صحة ايمانهم بناء على انه فعل القلب والنفس اختياري ديانة بخلاف ذلك ان شاء الله تعالى منه

ق

ويدخل علم الصحابة آه

قوله التسمية لا يخرج علم الصحابة بالعقائد
عن حد الكلام لصدق الحد والحد ورد عليه وايضا لم
يسم في هذا الزمان بالكلام لكن الكلام موجود في زمانهم
لان علمهم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية كلام كما ان علمهم بالعملية
فقه وايضا لم يكن في هذا الوقت بدع هؤلاء الطائفة

عبد الحكيم

علم الصحابة وان لم يسم فى ذلك الزمان بالكلام كما أن علمهم بالعمليات فقه وان لم يسم به (وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق بذلك)

كسبيا على ما حقق فى محله (قوله وكذا اعتقاد المقلد الخ) أى فمن يسميه علماً فانه من حيث التقليد ليس من أهل الكسب فاندفع ما يقال من أنه قد يرتب النظر بقوله هذا معتقد مقلدى وكل معتقد له صحيح فهذا صحيح فانه حينئذ من أهل النظر وقد يقال انه خارج بالعلم أما على أن يكون المراد منه اليقينى فى نفس الامر فظاهر وأما على أن يكون المراد ماهو بزعمه فالظاهر الذى سبق منا من اعتبار الثبات فيه ولو بزعمه لان اعتقاده من حيث انه مقلد ليس بثابت لما صرح به فى شرح المقاصد من أن اعتقاده عقدة فى القلب تزول بالتشكيك فتدبر ثم القرينة على أن متعلق عن الخ هو الاكتساب هو ما تقرر من أن مسائل العلم يجب أن تكون نظرية فانه لا معنى للمسئلة الا ما يسئل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد فى المسائل الحكم البديهى لينبه على خفائه للمبتدئ وهو من هذه الحيثية كسبى لا بديهى كذا قالوا (قوله وموضوعه) اتفقت كلمة القوم على أن تمايز العلوم فى النفس انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما يتميز به بحسب الذات بعد ما أفاد التعريف التميز بحسب المفهوم لكن ههنا فائدة ينبغى أن ينبه عليها وهى أنهم صرحوا تارة بأن الموضوع من مقدمات الشروع وتارة بأنه جزء من العلم على حدة وتارة بأنه من مباديه فما وجه ذلك ثم انهم قد وجهوا ذلك بأن هناك أموراً أحدها التصديق بهليته البسيطة أعنى التصديق بوجود الموضوع فى نفسه وهو الذى عدوه جزأ من العلوم بدليل تعليلهم لذلك بأن مالا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له وثانيها تصوره وعدوه من المبادى التصورية وانما لم يجعلوا التصديق بهليته البسيطة من المبادى كما جعلوا تصوره منها لانهم أرادوا بالمبادى التصديقية المقدمات التى يتألف منها قياسات العلم وثالثها التصديق بهليته المركبة أى موضوعية الموضوع وعدوه من مقدمات الشروع كما هنا وانما لم يجعلوه أصلاً وداخلاً فى العلم لانه انما يتحقق بعد كماله فهو بثمراته أشبه منه بأجزائه وأما تصور مفهوم الموضوع أعنى ما يبحث عن اعراضه الذاتية فى

أي بالعقائد الدينية لأنه يبحث فيه عن أحوال الصانع من القدم والوحدة وغيرهما وعن أحوال الجسم والعرض من الحدوث والتركب من الجواهر الفردة وقبول الفناء ونحو ذلك وعن أحوال الحال والمعدومات من الانتفاء وعدم التمايز المحتاج اليه في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة الى غير ذلك مما هي عقيدة اسلامية أو وسيلة اليها والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم وقد يقال المعلوم

(قوله لانه يبحث الخ) لما كان ذلك بيانا للتصديق بموضوعية الموضوع علله بذلك اه منه (قال قدس سره وقد يقال الخ) أراد بالعقائد المحمولات وبالمعلوم من حيث ما يثبت له ذلك فلا يرد النسبة لانها لا يثبت لها ذلك فاندفع ما في الحاشية وان كان ما قاله وجها آخر لدفع الاشكال ثم موضوع العلم ما يرجع اليه مسائله فيكون جهة وحدتها اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها فاثبات العقيدة الدينية أو ما تتوقف هي عليه للمعلوم جهة جامعة لمسائل العلم كالبحث عن قدرته تعالى ووجوده ووحدته مثلا اه فرج الله زكى (قوله وقد يقال المعلوم الخ) يعني أن بيان الموضوع أي التصديق بموضوعية الموضوع لا يكون بدون تميز الموضوع وفي هذا البيان لا تميز له لان

العلم فهو في صناعة المنطق فهذه أمور أربعة ربما يقع فيها الاشتباه كذا حققه المصنف رحمه الله (قوله أي بالعقائد الدينية الخ) أي الاحكام والنسب التي ذكرناها ولا يخفى أنه كما يكون للحكم تعلق بالطرفين فلهما تعلق به فلا يرد أن الاولى أن يقول من حيث يتعلق به ذلك كما قال في شرح المقاصد هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على أنه يحتمل كون اسم الاشارة للمعلوم والضمير في يتعلق للعقائد فلا اختلاف فحينئذ الاولى أن يقول أي العقائد الخ بدون الباء ليصلح لكل من الاشارتين هذا (قوله المتناول للموجود والمعدوم) ان قيل اذا أريد من الوجود أعم

قوله لانه يبحث فيه هذا اشارة الى الصغرى والكبرى مطوية للعلم بها من تعريف مطلق الموضوع لكونها نفس المقدمة الضمنية المستفادة منه تقرير القياس هكذا لان ذلك المعلوم يبحث في الكلام عن تلك الاعراض الذاتية له وكل ما يبحث فيه عنها موضوع الكلام فالمعلوم المذكور موضوع الكلام بنجويني قوله عن احوال الصانع اي يحمل احوال الصانع عليه كان يقال الصانع قديم ب

قوله متعددة اذ تمايزها ينفي حينئذ عن صفتها واذ لا واسطة يتعين وجودها اي حين عدم تمايز المعقد ومات بعينها بان يقال صفاته تعالى متعددة ومتمايزة والمعقد ومات ليست كذلك ينتج ان الصفات ليست بمعقد ومات ثم هذا انما يفيد احتياج نفي عينية الصفات الى عدم تمايز المعقد ومات لتمايز الصفات دون احتياج تعدد الصفات وتمايزها الى عدم تمايز المعقد ومات مع انه المطلوب ويمكن ان يقال ان المراد بكونها الصفات متعددة كونها غير معقد ومة بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم حيث لا احتياج لتعدد الصفات وتمايزها الى عدم تمايز المعقد ومات بنجويني

قوله وقد يقال للدليل المذكور تقريرها دليلكم وان دل على مدعاكم وهو كون المعلوم موضوع الكلام لكن عندنا ما ينفيه وهو ان المعلوم المذكور يتناول المحالات وموضوع الكلام لا يتناولها ينتج ان المعلوم المذكور ليس موضوع الكلام بل هو اخص من المعلوم ب

الخ موضوع العلم ما يبحث عنه فيه م

المعلوم بالتعاريف الوجودية

(معارضة)

من الشكل الثاني

قوله يتناول المحمولات والموضوع لا يتناول محمولات المسائل بل ينتج من الشكل الثاني المعلوم من تلك الحيثية ليس بموضوع الكلام

البتة موضوع الكلام اخص من المعلوم في تلك الحيثية ٥

قوله امور الاول الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان والثاني ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم الى العقايد الدين والثالث حفظ قواعد الدين عن تزلزل شبه المبطلين والرابع ان يبنى عليه العلوم الشرعية العملية فانه اساسها والخامس صحة النية بالاخلاص في العمل وصحة الاعتقاد بقوة في الاحكام المتعلقة با لافعال م مؤلفه

مراد النسب التامة الخبرية المتعلقة بالافعال تعلق ذي الظرف بالظرف كقولهم الصلوة واجبة ٢

من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ويمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات المنتسبة لانها المحط للفائدة فلا اشكال وفائدته أمور غاية الكل الفوز بسعادة الدارين وكان المصنف رأى أنه من العلوم التى غايتها أنفسها فاكتفى ببيان حده

المعلوم المذكور لا يتميز عن المحمول وحاصل الدفع ظاهر مع أن المقصود من ذلك تميز العلم عن سائر العلوم بتغاير الموضوع والبيان المذكور كاف فيه والتناول للمحمول لا يضره اه منه

من الذهنى وغيره يساوى الموجود المعدوم فى العموم قلنا لا يصح ذلك عند من ينفى الوجود الذهنى ثم هذا التعميم انما يحتاج اليه عند من يجعل مباحث المعدوم والحال من مسائل علم الكلام كما هنا (قوله ويمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات الخ) أقول المعلوم من حيثية التعلق بالمحمول كما يتناول الموضوع يتناول الحكم أيضا فليس هذا الا خروجا من ورطة ووقوعا فى أخرى فالتحقيق أن قول المصنف وموضوعه الخ ليس تصويرا للموضوع كما ظنه «مد ظاله» حتى يعترض بعدم الطرد ونحوه بل هو بيان التصديق بموضوعية الموضوع ذاته الذى عد من مقدمات الشروع كما مر وقد سبق أنه يتحقق بعد كمال العلم والتفحص عن مسائله فهو تحقيقا من اللواحق وان كان اجمالا من السوابق كما صرح به المصنف فى شرح المقاصد وبعد الفحص المذكور لا يشتبه الموضوع بالمحمول أو الحكم فلا اشكال أصلا (قوله الفوز بسعادة الدارين) ذكروا أن الفائدة والغاية والمنفعة أمور لا تختلف الا بالحيثية والاعتبار وفى شرح المقاصد ما حاصله ان غاية الكلام أن يصير التصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته فى الدنيا انتظام أمر المعاش على وجه لا يؤدى الى الفساد وفى الآخرة النجاة من العذاب المرتب على سوء الاعتقاد فافهم (قوله فاكتفى ببيان حده) لم يقل وموضوعه مع أنه مذكور أيضا لان ما يستغنى به عن بيان الفائدة التى هى نفس العلم هو بيان حده لا موضوعه ثم كون

فيكون ماذكر غاية الغاية (والعلم لا يحد لوضوحه) واختاره الامام الرازى لوجهين أن علم كل أحد بأنه موجود ضرورى وهذا علم خاص والمطلق جزء منه فهو أولى بأن يكون ضروريا والثانى أن غير العلم يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وهذا حجة على من يقول انه معلوم لكن لا بالضرورة واجيب بان مبنى الوجهين

العلم غاية لنفسه بمعنى أنه مقصود فى ذاته وليس آلة لعلم آخر لا يوجب ترك بيان نحو هذه الفوائد (قوله فيكون ماذكر غاية الغاية) الاتيان بفاء التفريع صريح فى أن المراد بما ذكر هو الامور التى غايتها الفوز لا الفوز نفسه فان كون تلك الامور غاية الغاية هو الذى يكون متوقفا على اعتبار كون علم الكلام غاية لنفسه ضرورة أن الفوز المذكور غاية الغاية وان لم يعتبر الكلام من العلوم التى هى غاية أنفسها فلو أريد بما ذكر الفوز نفسه لم يكن للتفريع وجه فافهم لكن الاولى حينئذ أن يقول فيكون ماذكر فائدة الغاية الا أن يقال أشار بذلك الى اتحادهما ذاتا كما مرت الاشارة اليه (قوله واختاره الامام لوجهين الخ) اعلم أن الوجهين المنسوبين الى الامام أوردهما المصنف فى شرح المقاصد لاثبات كون العلم واضحا ضروريا عنده حيث قال ذهب الامام الى أن تصور العلم بديهى لوجهين الاول أنه معلوم يمتنع اكتسابه أما المعلومية فبحكم الوجدان وأما امتناع اكتسابه فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه أو بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب والثانى ان علم كل أحد بوجوده ضرورى أى حاصل بلا نظر وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهى بديهى بل أولى بالبداهة فمطلق العلم بديهى وهو المطلوب اه فعلم أنه جعل المطلوب فى هذين الوجهين بداهة العلم لانه لا يحد وان كانت بداهته مستلزمة لعدم تحديده وعلم أيضا أن كلا من هذين الوجهين على تقدير تمامه مستلزم للمطلوب المذكور وحجة على من يقول انه معلوم لا بالضرورة بل بالاكتساب وكذا على من يقول انه مجهول خفى كالغزالى رحمه الله وعلم أيضا أن كلا منهما كما يصلح وجها لبداهة العلم يصلح وجها لعدم تحديده وعلم أن وجه الدور قد أخذ

قوله جزء منه تدقيقا ان العلم مقول بالتشكيك على افراده وقد تقرر ان المقول بالتشكيك ليس ذاتيا لافراده فلا يلزم من بداهة التصديق الخاص بداهة المطلق

قوله غير العلم هذه صغرى والكبرى اعني وكل ما يعلم بالعلم لا يعلم العلم به مطوية

قوله بالعلم اي بالعلم العارض لكاسبه فنفسه ان كان نظريا او لنفسه فقط ان كان ضروريا

صفة للعلم يعني ان حصوله ضروري كما يقع صفة للمعلوم يعني ان العلم به كذلك على ما قال قدس سره

اي العلم بان ذاته الشريفة موجود ضروري

في حاشية شرح مختصر المنتهى فلا بد ان يكون هذا الكلام من قبيل الثاني

والا لم يتم دفعا عما هو المتنازع لان محل النزاع انما هو تصور العلم لا حصوله او وجوده

ولذا قلنا عليه في دليل الكبرى

لوجهين اراد بالبين بناء على ان الحكم ببداهة البديهي يجوز ان يكون نظريا للتنبيه عن كيفية حصوله ابتداء

لكثرة الغلط في حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة او بتنبيهه بناء على ان يكون الحكم بالبداهة الخ بديهيا لكن كثرة الغلط فيه

تأمل في كونها تنبيهين مبحث

والعلم جزء من الاجزاء فان العلم بانه موجود جزء من التصديق وهو نوع للعلم المطلق

قوله لا يحد اي لا يصح تحديده آه اما للامتناع على القول ببداهة العلم كما هو مختار المصنف او لتعسره على القول بخفائه ح

قوله لوضوحه اشارة الى الصغرى والكبرى مطوية تقرير القياس هكذا لانه واضح وكل واضح لا يحد فالعلم لا يحد ح

ان كان المراد انه ضروري الحصول

قوله والضروري حاصل الجواب الاول منع قوله ان علم كل احد بانه موجود ضروري التصور وتسليمه وعدمه افاد انه ان كان المراد انه ضروري الحصول لانه غير التصور وحاصل الجواب الثاني منع الصغرى وتسليم الكبرى ان كان المراد بذلك بقوله بالعلم بتصور العلم وبالعكس ان كان المراد بذلك القول لحصول العلم ح

منع الصغرى

قوله والضروري حصوله الخ قال المحقق في شرح شرح مختصر ابن الحاجب رحمه الله تعالى فان قيل الضروري والمكتسب من صفات العلم خاصة فما معنى كون الحصول ضروريا قلنا المراد ان تصور وجوده او تصديقه بانه موجود ضروري قال ذلك في حاشيته على ذلك الشرح الضروري اذا وقع صفة للعلم كان معناه ان حصوله لا يحتاج الى الكسب فاذا جعل صفة لحصوله يعني انه مستغن عن الكسب

قوله وهو غير تصوره فان غير العلم من صفات النفس كحصولها فيها عين تصوره اجيب بان تصور الشيء وجود ظلي بمعنى وجود شيء فيها وحصول العلم فيها وجود اصيلي والتغاير بين الوجودين بين فان الاول يوجب التصور دون الاتصاف والثاني بالعكس كالكافر يتصور الايمان ولا يتصف به ويتصف بالكفر ولا يتصوره كردي شيخ

قوله وبانه انما قال وبانه لان الضرورة تجعله الابراز ان الا تم لدل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شيء الذي هو المدعى او وجهه ليست في الواقع عينه الوجه الثاني شيخ زاده مرحوم

قوله ان غير العلم يعلم بالعلم ح وهو ان كل ما يعلم بالعلم لا يعلم العلم به ح

على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله والضروري حصول علم جزئي بوجوده وهو غير تصوره وغير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي لا بتصوره والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره على تصور غيره وقيل لا يحد لخفائه واليه ذهب الغزالي وربما نصر

(قوله وهو غير تصوره) سلمنا ذلك لكن تصوره لازم لحصوله كما في سائر الوجدانيات وذلك كاف فيما هنا اه منه

فيه شيآن معلومية العلم وامتناع اكتسابه وأما الشارح «مد ظله» لما ذكر وجه الدور ناقصا غير تام حيث لم يذكر فيه معلومية العلم كما ترى لم يصلح وجها الا على عدم التحديد فقط فهو لا يستلزم ضرورة العلم ولا خفاءه ولا ينافيهما أيضا ولذا قال في المذهب الآتي وربما نصر بالدليل الثاني نعم ينافي القول باكتسابه وهو معنى قوله وهذا حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة ان قيل فلعل الشارح «مد ظله» أورد الوجهين اللذين ذكرهما لاثبات عدم التحديد فقط من غير نظر الى وضوحه قلت هذا محتمل ولكن لا يلائمه تخصيص أحد الوجهين بكونه حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة فتأمل حق التأمل (قوله وحصول علم جزئي بوجوده وهو غير تصوره) ان قيل لا معنى لحصول العلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم لما كان من المعاني النفسية يكون حصوله في النفس تصورا وعلما به فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصوره بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به العلم متوقفا على حصول العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور أجيب بأنه سيأتي أن حصول المعاني النفسية في النفس قد يكون بأعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل وذلك اتصاف بها لا تصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الظلي وذلك تصور لها لا اتصاف بها فحصول عين العلم بالشئ لا يكون تصورا لذلك العلم كما أن حصول مفهومه في النفس لا يكون اتصافا به نعم يكون ذلك اتصافا بمفهوم العلم فثبت المغايرة بين حصول العلم وتصوره وهو المطلوب (قوله والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره الخ) وفي شرح المقاصد ما يدفع الجواب وحاصله أن تصور الغير

بالدليل الثاني وطريق معرفته عنده القسمة والمثال أما القسمة فقولنا الاعتقاد إما جازم أو غير جازم والجازم إما مطابق للواقع أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت وأما المثال فكأن يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين واعلم أن مراد هذا القائل أنه لا يحد بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في أكثر الاشياء بل في أكثر المدركات الحسية فكيف لا في الادراكات الخفية والا فالقسمة والمثال ان أفادا تمييزا صلحا معرفا والا لم يحصل بهما معرفة هذا وإذ علمت بأن العلم لا يحد فاعلم أن التفسير له بمثل حصول صورة الشيء في العقل أو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت

(قوله وأما المثال) المثال يطلق على المشابه وعلى الجزئي فالأول للأول والثاني للثاني اه منه

وحصول العلم به يستلزم امكان العلم بأنه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال فاكتساب العلم يكون محالا لاستلزامه تصور الغير المستلزم للمحال المذكور وأجاب عنه بأنه ان أريد أن العلم بالغير يستلزم امكان العلم بأنه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم وان أريد في الجملة فغير مفيد لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب اه أقول وفيه نظر لا يخفى على الفطن فالتحقيق أن اللازم من ذلك حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمفهوم مطلق العلم فانه الذي يتوقف على تقدير اكتسابه على حصول العلم بالغير وذلك غير محال كما هو ظاهر انما المحال حصول العلم بالعلم الخاص قبل العلم بحصول عين مطلق العلم وليس فتفطن فانه من المزالق (قوله وطريق معرفته عنده) فالعسير عنده تحديده بالحد الحقيقي كما سيصرح به «مد ظله» لا بيان ما يفيد تميزه فانه يحصل بالقسمة ولا ما يفيد تفهيم حقيقته فانه يحصل بالمثال على ما نقله المصنف عن الغزالي لكن قال فظهر أنه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين كما فهمه البعض فقوله «مد ظله» أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد الخ لا يخلو عن شيء (قوله حصول صورة الشيء الخ) قالوا لفظ

او الاعتقاد الجازم
الخ في شرح المواقف ان هذا التعريف
للامام الرازي انما عرفه بعد تنزله عن كونه
ضروريا ولا غبار عليه غير انه يخرج التصور لعدم اندراجه
في الاعتقاد

صح

حصول صورة الشيء الخ هذا التفسير يتناول يقينا والظن والجهل المركب و
التقليد والشك والوهم وتسميتها علما مخالف للغة والعرف والشرع لكن لا مشاحة في الاصطلاح
بل لكل احد ان يصطلح على ما شاء الا ان رعاية الموافقة اولى

منه

(١٧)

بين ادراك المركب وادراك الكلي عموم من وجه مادة الاجتماع ادراك الانسان مادة افتراق الاول ادراك زيد ومادة افتراق الثاني ادراك الجسم الذي هو جنس عال

بنحو

أو صفةٍ يتجلى بها) أي ينكشف انكشافا تاما بتلك الصفة (المذكورُ) أي ما من شأنه أن يذكر ويلتفت اليه أو ما يمكن أن يعبر عنه وانما فسرنا التجلي بالانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عند القائلين بهذا التعريف مقابل للظن (لمن قامت هي) أي تلك الصفة (به أو ادراك المركب أو الكلي) ويسمى ادراك البسيط أو الجزئي معرفة (تنبيهٌ على اختلاف الاصطلاحات) وليس شيء منها حدا يفيد تصور حقيقة العلم وانما يفيد بيان ما اصطلح عليه فلا ينافي القول بأنه لا يحد (وحقيقة النظر حركة النفس) من المطلوب المشعور به بوجه

(قوله حركة النفس) اطلاق الحركة على الانتقالات الواقعة للنفس من معقول الى آخر دفعة انما هو على سبيل التشبيه لعدم وجود المسافة اللازمة في الحركة اه منه

العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بالحصول المذكور وربما يعدل عنه الى وصول النفس الى المعنى نظرا الى أن العلم صفة العالم والحصول صفة المعلوم لكن سيأتي من الشارح « مد ظله » ان حصول الصورة في العقل أيضا صفة العالم ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني ولهم فيه عبارتان احداهما ما ذكره المصنف بقوله أو صفة يتجلى بها الخ والاخرى صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض والمراد من عدم احتماله عدمه في متعلق التميز وليس المراد نقيض التميز أو الايجاب كما توهم البعض (قوله لا يشمل الظن الخ) وكذا لا يشمل الجهل واعتقاد المقلد على ما صرحوا به (قوله لمن قامت هي الخ) عدل عن قولهم للعالم تفاديا من الدور (قوله وحقيقة النظر) لما قسموا العلم الى التصور والتصديق وكلا منهما الى الضروري والنظري كان الانسب بمباحث النظر أن تذكر بعد مباحث العلم كما هنا ولما كثرت تعريفاته بين حقيقته ليعلم أن الحقيقة واحدة وكثرة التفاسير انما هي لاقتصار البعض على بعض أجزائه والآخر على بعض لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واصطلاحا على ذلك كما ستأتي الاشارة اليه (قوله المشعور به الخ) وذلك لانا اذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري أو تصديقي يكون لا محالة مشعورا به من وجه

(فى المعقولات) المخزونة عندها الى أن تظفر بمباديه ومنها (عوداً) احتراز عن الحدس لانتفاء حركة العود فيه (على بدء) للحركة الاولى (لتحصيل) المطلوب (المجهول) من حيث انه مجهول فكان الحاصل أنه مجموع الحركتين وأما الترتيب الذى ذكروه فى تعريفه فهو لازم من لوازمه (وكونه) أى النظر (مفيداً للعلم فى الجملة) خلافاً لمن قال انه لا يفيده أصلاً لأن كون النظر مفيداً ان كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف

غير الوجه الذى حاولنا تحصيله (قوله فى المعقولات المخزونة الخ) وهى المبادى ان قيل تلك تجعل تارة منتهى الحركة الاولى وتارة مبدأ الثانية وتارة مافيه الحركة فكيف التوفيق قلت هى من حيث الوصول اليها منتهى الاولى ومن حيث الرجوع منها مبدأ الثانية ومن حيث التصرف فيها للترتيب المخصوص مافيه الحركة وأقول هى من حيث ملاحظتها لاخذ المناسب وترك غير المناسب مافيه الاولى (قوله فكان الحاصل أنه الخ) أى حقيقة النظر مجموع الحركتين المذكورتين وهما من جنس الحركة فى الكيف لتوارد الصور والكيفيات على النفس على مافى شرح المقاصد ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويترك البعض وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر فى التفسير على بعضها كما قال وأما الترتيب الذى الخ (قوله من حيث انه مجهول الخ) اشارة الى نكتة وضع المظهر موضع المضمر فان هذا المجهول هو مبدأ الحركة المشعور به بوجه والنكتة هى ان تحصيل ذلك المبدأ انما هو من حيثية وجهه المجهول لا وجهه المشعور به والا لزم تحصيل الحاصل ومن ههنا يظهر الجواب عن الشبهة المشهورة عن الامام فى امتناع اكتساب التصورات على ماهو مذكور فى المطولات (قال وكونه) مبتدأ وخبره قوله ضرورى والمعنى أن العلم بافادة النظر للعلم ضرورى لأن المعنى لا يقابل النظرى ولذا حملوا الخلاف فى أن العلم الحاصل عقب النظر ضرورى أو نظرى على اللفظى كما هو مسطور فى كتب الاصول (قوله مفيدا للعلم الخ) نقل عن الامام أنه قال لا نزاع فى افادة النظر الظن وانما النزاع فى اليقين الكامل لكن الشبهة المذكورة للمخالفين هنا تنفى كونه مفيدا للتصديق مطلقا كما ترى (قوله لان كون النظر مفيدا) أى لان الحكم بأن النظر مفيد للعلم

وبعضهم اكتفى في التعريف بالحركة الاولى واسند اضواع الحدس الى القصد المعتبر في الحركة
بجويني التصورية والتصديقية والامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل
بها الى تصديقات اخر وهذا مبني على امتناع الكسب في التصورات وهو المختار عنده محمد
ظاهر النظر من مقولة الفعل ولذا قالوا ان الامر بالايمان الذي هو من مقولة الكيف
امر بالنظر فتامل في اشارة الى انه يجوز ان يكون الامر بالنظر بالنسبة الى لازمه جزئه الثاني
اعني الترتيب اللازم للحركة الثانية في صحيفة يتشى الاولى فيما اذ حركتها في المحسوسات
المخزونة في الحواس تخييل في قوله فكان الحاصل كلام المصنف ظاهر في ان النظر هو الحركة
الاولى واما الحركة الثانية فهي شرط له وكلام الشارح ان كان من قبيل تقديم العطف اعني عطف
ومنها الى من المطلوب على الربط فصحيح في انه مجموع الحركتين والافلا في

فيكون لازماً له
قال الفاضل الزنجاني لوازمه
في بعض تعليقاته فاتحد المذهبان
وقد سئلت استاذاً فاستبعده بان حاصل ما
قال جعل الخلاف لفظياً بين المذهبين ولا مؤيد له فيما
يفهم من التتبع اقول بل كلام الفاضل الهروي في حاشية شرح المواقف
ناطق بخلافه حيث قال اللزوم يجب الوجود مسلم لكن لازم غير محمول فمنع
عرف الفكر بقوله بانه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازم فتامل
كردي شيخ

الربط الخبر بالمبتدأ الذي هو حيثية النظر
لم يقع فيه خلاف اي في اللفظ والثاني باطل لانه مخالف او خلاف معاده خطاء والثاني بحث اذ قد يطلق الناظر بعد
مباشرة السببية
مدة بطلانه منظوره وفساده وهذا المعنى يوافق المواقف لكن كلام الشارح الآتي في دفع الشبهة يدل على المعنى الاول
اي لا نظر مع ان كلمة عند تجعل التعريف مانعاً تلك الحركة فلا يكون مانعاً
كردي [illegible]
اي مجموع الحركتين هذا هو الموافق لما في شرح المقاصد والنظر من عبارة المتن ان الحركة الثانية وقوله عوداً حال عن النفس او منتهى الحركة
اي النظر
او ما لكونها مائدة
الى بدء المطلوب

م — كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث ينتج ان العالم حادث فمنه ليس (١٩) انتاجه الا لاشتماله على شرائط الصحة فكذا كل ما هو مشتمل عليها فتثبت الكلية م

يلزم اثبات افادة النظر الخ

ثم انهما متغايران بالاعتبار فان المثبت بقضية

هو افادة النظر من حيث كونه نظراً والمثبت بهو

افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية القائلة بان كل نظر

صحيح يفيد بالقضية المخصوصة القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد

اذ المثبت لتلك القضية الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معبراً

بعنوان النظر صح فرض ان ليس من افراد النظر كان الخ مثبتاً لتلك القضية

لزم الخ

لان الغاية الالهية الخ فان قلت هذا الدليل لو تم يدل على خلاف مدعاه لان افادته العلم في الالهيات بعدم تصور

حقائقها قلت لعل الراجح ان قطع في نفيهم انما يتكرر افادة النظر للعلم بمعنى اليقين دون الظن فان قلت على تقدير افادته لعدم

تصورها بالمقدم افادته لتصور بها لانه تصور الاعدام يتوقف على التصور مطلقاً فيتناقض قلت التصور الذي يتوقف عليه تصور الا

عدم الاعم من ان يكون بالحد او بالرسم وما يفيده الدليل عدم التصور بالحد فلا تناقض تأمل

سر د ش

لا نتصور

كنه لا بسبب الوقوع فيه دائماً او لسلب الجواز فالقضية سالبة دائمة او ضرورية الاول على رأي جمهور المتكلمين انما يثبت بالجواز مع انتفاء الوقوع والثاني

على رأي الفلاسفة حيث يقولون المقصود الخ اما بالرسم وهو لا يفيد الكنه او بالحد وهو مختص بالمركبة التي من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك او بالبداهة وهو منتف في كنهه

ثم قد التزم الاخ لزوم الكثير من المتنبئين انما يثبت بالدفع وسيأتي ذلك في الالهيات

بر

فلا فائدة فائدة لا بد الخ اي فلا فائدة في تمسك بدليل الفرقة الثانية وما ذكر لا بد من العلم الخ فغير الدليل ح هكذا لانه ح في المعاينة الالهيات بدون

العلم بتصوره بالكنه وكلما صدق به نقصد بما يثبتنا بتصوره بالكنه فلا شيء منها بدون العلم بصدقه به كذلك

بر

ق المص ضرورة الخ فان النظر الصحيح باشتماله على الشرائط علة تامة للعلم بالمطلوب فلزم ابداً

لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو باطل بداهة فافهم م ش

قوله وان كان نظريا يلزم كونه

يعني انه على هذا التقدير يلزم ان يكون هذا

افادة كل نظر للعلم نظرياً فاذا كان نظرياً لم يرد

كل نظر صحيح مفيد للعلم نظرياً فلو اثبت افادته

من افراد النظر لزم اثبات افادة النظر بافادة النظر نفسه لانه

هذا المثبت بصيغة الفاعل فرد من افراده موضوع تلك القضية

الكلية المثبتة بصيغة المفعول وهو محال لكن بطلان اللازم ممنوع

كيف ملازمة الثاني الاول فافهم السيالكوتي

كلازمة تخرج

كقولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظرياً يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر (ولو في الالهيات) خلافاً للقائل بأنه لا يفيد العلم فيها لأن الحقائق الالهية من ذاته وصفاته لا تتصور والتصديق بها فرع التصور (و بدون المعلم) عطف على في الالهيات خلافاً لمن قال لابد من المعلم ليرشدنا الى معرفته و يدفع الشبهات عنا (ضروري) لا يحتاج الى بيان وما ذكروه من الشبه مدفوع

(قوله كقولنا الواحد نصف الخ) قال في شرح المقاصد ماحاصله أنه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح بلا تفاوت لان التفاوت دليل الاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا الازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت اه فظهر أن الشارح «مدظله» اقتصر على ذكر احدى هاتين الشبهتين فتنبه (قوله يلزم اثبات افادة النظر الخ) أى من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى افادة النظر وهذا دور و يلزم التناقض أيضا من جهة كونه معلوما وليس بمعلوم أما الاول فلكونه وسيلة وأما الثانى فلكونه مطلوبا وقد يقال لا نسلم لزوم الدور لانه لو أريد أن العلم بافادة النظر يتوقف على العلم بافادة النظر فغير مسلم لان معنى اثبات القضية النظرية هو أن العلم بها يستفاد من النظر بأن تعلم المقدمات مرتبة فتعلم النتيجة من غير توقف على العلم بكون المقدمات مستلزمة للنتيجة فعلى هذا كون الحكم بان النظر مفيد نظريا موقوفا على النظر انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم به كما أن تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى أنها تتصور فتتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم وان أريد أن العلم بها يتوقف عليها لا على العلم بها فليس ذلك دورا فان الموقوف حينئذ هو التصديق بافادة النظر والموقوف عليه هو صدق كون النظر مفيدا وقد يجاب بأن مبنى كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة أى العلم بحقيقتها انما يلزم من التصديق بالمقدمات وبكونها مستلزمة للمطلوب فلو اعتبر اللزوم المعتبر في القياس بين التصديق من غير اعتبار العلم بالاستلزام كما بين تصور الماهية وتصور خاصتها اللازمة سقط ذلك الكلام كذا في شرح المقاصد لكن فيه نظر لا يخفى على أهله فتدبر

فان الضرورى قد يقع فيه خلاف إما لعناد أو لقصور وانا لا نسلم أن الحقائق الالهية

(قوله فان الضرورى قد يقع الخ) وقد يختار أن الحكم بكون النظر مفيدا نظرى يثبت بنظر مخصوص من غير لزوم لدور أو تناقض بأن يقال المرتب بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث نظر كما هو معلوم ثم انه يفيد العلم بأن العالم حادث ضرورة فينتج أن النظر ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام كما قيل والى هذه المهملة أشار المصنف رحمه الله بقوله فى الجملة لانها تكفى فى الرد على المخالف القائل بالسالبة الكلية وليس فيه شئ مما ذكر فان نفس الشئ بحسب الذات قد يغايره بحسب الاعتبار فيخالفه فى الاحكام كهذا المرتب الذى أثبتنا به كون النظر مفيدا للعلم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من أفراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول فالموقوف هو القضية المهملة التى عنوان موضوعها مفهوم النظر والموقوف عليه هى القضية الشخصية التى موضوعها ذات النظر المخصوص أعنى قولنا العالم متغير الخ فليس الشئ الواحد بالذات والاعتبار مقدما على نفسه ومعلوما حين هو ليس بمعلوم فلا دور ولا تناقض ان قيل قد سبق أن مبنى كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة موقوف على التصديق بالمقدمات وبكونها مستلزمة لها فالتصديق بافادة النظر لو كان متوقفا على النظر المخصوص كان متوقفا على التصديق باستلزامه وافادته فيعود المحذور قلنا انما يعود لو كان متوقفا على التصديق بافادته من حيث كونه من أفراد النظر وليس فليس فافهم والقاعدة فى هذا هو أن الحكم على الشئ بالشئ قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه مثلا باختلاف التعبير عن المحكوم عليه فربما يقع التعبير عن العالم مثلا بما يجعل حكم الحدوث له غير مفيد كقولنا كل موجود بعد العدم حادث أو مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة الحادث حادث أو كسبيا كقولنا كل متغير حادث وبهذا ينحل ما أورد على الشكل الاول من أن العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى التى من جملة أفراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل أن تعلم وهو تناقض وذلك لأن معلومية الحكم بالحدوث على العالم انما هو من جهة كون المحكوم عليه من أفراد المتغير مثلا ومجهوليته من جهة كونه من أفراد الاصغر أعنى العالم فلا تناقض أصلا (قوله لا نسلم أن الحقائق الالهية الخ) وسيأتى الكلام على ذلك ان شاء

منهم اى القدح منهم وعلى تقدير الوقوع منهم لا بدّ من تاويل مناسب بان
يقال مثلا انهم ارادوا ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بدّ من شيء
آخر والا فذلك مما لا يتصور ممن له ادنى تامل ودراية فكيف من هؤلاء الاجلاء الا
ذكياء كذا في شرح المواقف

ق او بتوسط ذلك العلم تصديقه يتوقف على
قوله والاخبار عن كونه صادقا والاخبار
عن كونه كذلك يتوقف على العلم بانه صادق
في جميع الاقوال فينتج ان تصديقه يتوقف على
العلم بانه صادق في جميع الاقوال م

فيتسلسل
واجب في شرح المواقف عن لزوم الدور والتسلسل
بما حاصله انه يجوز ان يكون صدق الكلام مستفادا
من العقل وذلك بان يرتب مقدمات يعلم منها بالمعارضة صدقه
او انه يجوز الانتهاء الى النبي صلى الله عليه وسلم الذي يعلم الاشياء بالوحي
فيكون العلم بصدق الكلام مستفادا من النقل وقوله فلا محذور عبد
بلا تكلم ببين

يتوقف
ان كان الدور على حقيقته اعني توقف الشيء على ما يتوقف عليه فنقول فيتوقف اشارة
الى انه لا يتم الا على رأي من يقول وان كان المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه فذلك اشارة الى النتيجة
الاخيرة تأمل

اي من حيث انه يريد العلم بالخبر عن انه كونه صادقا في اقواله لكونه صادقا م

لانه اخباره بصدقه في اقواله انما يفيد العلم بصدقه فيها الا بعد علمنا بصدقه
في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار م
مرزا

لاتتصور بكنهها ولو سلم فيكفي للتصديق التصور بعارض وان ارشاد المعلم
لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما أن يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في
المعرفة أو بقول ذلك المعلم فيدور لأن اخباره عن كونه صادقا لا يفيد الا بعد العلم بأنه
صادق أو بقول معلم آخر فيتسلسل (والمنكر) لما مر (معاند) لا يسمع دعواه (كما أن
السوفسطائي المنكر للحسيات أو الأوليات أو كليهما) معاند غير مسموع كلامه
السوف باليونانية العلم وأسطا بمعنى الغلط اسم طائفة من الحكماء منهم من

الله تعالى (قوله لا يفيد الا بعد العلم بصدقه الخ) قد يمنع ذلك بأنا لا نجعل المعلم
مستقلا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا البتة بل نجعل المفيد للمعرفة هو النظر
لكن مقرونا بارشاد من المعلم الى تحرير الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة
عن الاستقلال بذلك وأيضا لو تم ذلك فانما يتم ردا على من يدعي الاحتياج الى
المعلم في حصول المعرفة وأما من يدعي الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى أن معرفة
الله بالنظر انما تفيد النجاة اذا كانت مأخوذة من معلم امتثالا لامره كيف
وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين لعدم أخذهم ذلك من النبي صلى
الله عليه وسلم وعدم امتثالهم لامره وكان مبنى قول المبتدعة أولا هو هذا وان انجر
مقالات أواخرهم لجهلهم وغباوتهم وركونهم في الاوهام والخيال الى المزخرفات المفضية
الى الغي والضلال فطريق الرد عليهم هو ان حاصل ما يدعيه هو الاحتياج الى معلم علم
صدقه ونقول ذلك هو النبي صلى الله عليه وسلم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة
من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد ذلك وتتوقف النجاة على الاعتراف بامامته
كما يقول جهلة المبتدعين خذلهم الله وقطع دابرهم فانهم بجهالتهم هلاك الدين واخر دعوانا
أن الحمد لله رب العالمين (قوله اسم طائفة من الحكماء الخ) نقل عن بعض الفضلاء
ما حاصله أن قوما من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون
الى ثلاث طوائف اللاأدرية القائلون بأنا شاكون وشاكون في أنا شاكون وهكذا والعنادية
القائلون بأنه ما من قضية الا ولها معارضة مثلها في القبول والعندية القائلون بأن
مذهب كل قوم حق بالقياس اليه باطل بالقياس الى خصمه وليس في نفس الأمر شئ بحق

قدح في الحسيات بأن حكم الحس قد يغلط كثيرا إذ قد يرى الساكن متحركا وبالعكس كما ترى السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك فحكمه في أي جزئي كان في معرض الغلط لا يكون مقبولا والجواب أن البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات والغلط في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير منها كما في الحكم بأن الشمس مضيئة والنار محرقة الى غير ذلك ومنهم من قدح في الأوليات بأن أجلى البديهيات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى أن الشيء إما أن يكون أو لا يكون وهذا غير موثوق به لأن العلم بأن هذه القضية حقة يتوقف على تصور الوجود والعدم أعني الكون واللاكون

(قوله والجواب أن البديهة) أي بديهة العقل لا الحس حتى يرد أنه اثبات لحكم الحس بنفسه (قوله الى غير ذلك) أي من القطعيات العادية اهـ منه

والمحققون على أنه ليس في العالم قوم ينتحل هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه اهـ فعلى هذا يكون المنكر لما مر سوفسطائيا أيضا فالمصحح للتشبيه في قوله كالسوفسطائي الخ هو تقييده بقوله المنكر للحسيات الخ لكنه بالنسبة الى منكر الاوليات المراد بها البديهيات من قبيل تشبيه المنكر للبعض بالمنكر للكل ومن ههنا ظهر وجه ما اختاره الشارح «مدظله» من جعل الكاف للتشبيه دون التمثيل فتدبر (قوله قدح في الحسيات الخ) أي فقط وحصر المبادي الاولى في البديهيات ولعله لم يقل بكون البديهيات متفرعة من الحسيات فتدبر (قوله بأن حكم الحس الخ) يعني ان الحس لا حكم له في الكليات وهو ظاهر ولا وثوق عليه في الجزئيات لتحقق غلطه فيها كثيرا (قوله من قدح في الأوليات الخ) أي دون الحسيات وان قالوا ان البديهيات فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه لها بعد الاحساس بالجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات وذلك لانه لا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل انما

قوله وهو ساكن وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب حسب نفسه والسفينة بساكنتين ولما تبدلت محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا كما شرح مواقف

قوله بان حكم الحس تقرير الكبرى الا ان هكذا حكم الحس يغلط في بعض المواد ومتى غلط في بعضها ففي اي جزئي كان في معرض الغلط وقوله فحكمه آه نتيجة ب

قوله بان اجلى البديهيات البديهيات هنا ليس بالمعنى المقابل للنظريات والا لزم من الطعن في الاوليات الطعن في الحسيات بل هي مرادفة للاوليات فقوله بان اجلى البديهيات من اقامة المظهر مقام المضمر ب

قوله اما ان يكون او لا يكون المراد بالكون واللاكون الوجود في غيره والعدم في غيره والمراد بالشيء المحمول سواء كان نفس الوجود والعدم او غيرهما فيشمل جميع القضايا سواء كان المحمول فيها الوجود او العدم او لا بنجويني

اي المحمول في تلك القضية / اي الوجود والعدم الرابطيان

اذ لو لم يدرك الساكن الخ لاخفاء ان رؤية البصر لا يستدعي الا مفعولين وجعل الثاني حالا لا يصح حيث المعنى فلابد من التاويل بالمتضمن اي يدرك الساكن ويجري مجرى كما ذكر ع هذا ما سنح ب

بان حكم الحس قد يغلط صغرى لكبرى مطوية تقريره حكم الحس يغلط كثيرا وكلما يغلط كثيرا في اي جزئي كان في معرض الغلط وقوله فحكمه آه نتيجة ويجوز جعل هذه المقدمة صغرى لكبرى مطوية تقريره يغلط كثيرا فحكم في اي جزئي كان في معرض الغلط وقوله

اي الشيء الموضوع في تلك القضية المحمول يعني ان ذات الموضوع هنا ما صدقاته التي هي المقصودة بالحكم عليها اصالة محمولات القضايا فيكون معنى ان الشيء اما ان يكون او لا يكون ان المحمول في القضية التي هو محمول فيها اما ان يثبت لموضوعه او لا يثبت له مثلا ان القيام في زيد قائم اما ان يحصل لزيد او لا يحصل وهكذا سواء كان المحمول نفس الوجود او العدم او غيره

قوله ان بين يعني ان ذلك ليس ببديهي فاما ان يبين الكل او يبقى شيء منها بتحويني

قوله لكونها اجلى البديهيات اى التصورية والتصديقية والاوليات ويجوز ان يكون المراد بقوله ان بين اثبات ذاتياتها بانظار هي البراهين فالمراد بالبديهيات التصديقية فافهم

قوله اجلى البديهيات اى غير الحسية عند من قدح في الاوليات فقط والا يلزم من القدح فيها القدح في الحسيات ايضا

قوله وعلى تحقيق كون الشيء موضوعا ومحمولا قيل المراد وعلى التصديق بمعنى هو اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع الذي يقال له عقد الوضع واتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول الذي يقال له عقد الحمل وفيه ان عقد الحمل عين حكم القضية فيلزم توقف الشيء على نفسه والظاهر ان التحقيق اثبات الشيء بالدليل وان المراد بالشيء في قوله كون الشيء الموضوع والمحمول اللذان هما من المعقولات الاولى وبالموضوع والمحمول المفهومان اللذان من المعقولات الثانية فالمعنى وعلى التصديق المكتسب عن الدليل بمعنى هو اتصاف ما صدق مفهوم الموضوع بمفهومه والمحمول بمفهومه ويرد عليه منع التوقف على التحقيق المذكور لان التصديق لا يتوقف الا على تصورات الاطراف والنسبة وهذا ظاهر قوله بانظار اى تصورية لتصورات الاطراف او تصديقية للاتصاف المذكور بقوله تتوقف اى تلك الانظار وفيه ان الانظار التصورية لا تنتهي الى التصديق بل الى التصورات البديهية

وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعاً وكونه محمولاً ودلك إن بين بانظار تتوقف لامحالة على حقية هذه القضية لكونها أجلى البديهيات لتوقف الكل عليها مثلا يلاحظ في قولنا الكل أعظم من الجزء أنه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائناً وليس بكائن فيلزم الدور وان بقي شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية والجواب أن بديهة العقل جازمة بها من غير نظر واستدلال ومنهم من قدح فيهما جميعاً وهو معلوم

يلزم ذلك لوكان الفرع لازما له نظرا الى ذاته (قوله وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعا الخ) عليه منع ظاهر (قوله تتوقف لامحالة الخ) الأولى جعله جواب ا الشرطية لاصفة للانظار لئلا يوهم أن لنا أنظاراً لاتنتهي اليها وان كان مندفعا بقوله لتوقف الكل عليها فحينئذ كان الاولى تعريف الانظار باللام ويمكن أن يقال ان الأنظار المنتهية الى هذه القضية هي الانظار التصديقية فان التصورية انما تنتهي الى التصور البديهي فحينئذ لا بأس بجعله صفة لها احترازاً عن الانظار التصورية وحينئذ يكون جواب الشرط هو قوله فيلزم الدور (قوله جازمة بها) أي بتلك القضية أي النسبة الحكمية التي فيها (قوله من غير نظر واستدلال الخ) أي على التصديق بها فان قيل كون التصديق بديهيا لا يوجب كون مباديه المذكورة بديهية بناء على أن التصديق البديهي ما يكون بعد تصور أطرافه وسلامة الآلات مستغنياً عن الاكتساب قلت التصورية هنا بديهية أيضاً ولو سلم كونها نظرية فانما تتوقف على التصورات البديهية لاعلى هذه القضية فلا دور ويمكن أن يحمل قوله من غير نظر على الاشارة الى بداهة الاطراف وقوله واستدلال الى بديهية الحكم فحينئذ يسقط السؤال المذكور فتدبر ثم لا يخفى أن هذا الجواب لا يكفي في دفع الشبهة بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات كما في شرح المقاصد لكن أقول انه وان لم يعترف بها صراحة لكنه لزم عليه الاعتراف ضمناً من جهة التمسك بالشبهة فلا بعد في أن يكفي من تلك الجهة بالنسبة اليه أيضا فافهم

مما سبق رداً واستدلالاً (وهل هو) أى كون النظر مفيداً للعلم (بطريق العادة) بناءً على أن جميع الممكنات مستندة إليه تعالى عندنا ابتداءً وأنه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شئ (أو) بطريق (التوليد) بناءً على أنه ليس الكل مستنداً

(قال المصنف رحمه الله بطريق العادة) هذا مذهب الاشعرى حيث قال حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناءً على أصله من أن الممكنات بأسرها مستندة الى الله تعالى ابتداءً وليس لشئ منها مدخل فى وجود شئ آخر الا أن الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقاً للعادة ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر ممكن متكرر فيكون مستنداً للعادة اهـ فرج الله زكى

(قال رحمه الله أو التوليد) هذا ماذهب اليه المعتزلة وهو مبنى على أصلهم من ان أفعالنا الاختيارية صادرة عنا إما مباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا وإما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا أن العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر فيكون صدوره بالتوليد اهـ فرج الله زكى

(قوله بطريق العادة) أى تكرر ذلك دائماً مع جواز أن يتخلف خرقاً للعادة (قوله فلا يجب عنه الخ) لما يأتى أن أثر المختار لا يكون واجباً ثم ان القائلين بهذا منهم من جعله بمحض قدرة الله من غير أن يتعلق به قدرة العبد ومنهم من جعله كسبياً مقدوراً له أيضاً (قوله أو التوليد الخ) والعلم الحاصل من النظر عندهم من أفعال العبد ومقدوراته وكذا النظر لكن صدور الفعل الاول يستعقب الثانى ونقل أن بعض أصحابنا احتج بعد ابطاله مطلقاً على بطلانه هنا بأن النظر لو كان مولداً للعلم لكان تذكره مولداً له كابتدائه لعدم الفرق ورد بأنه لا يفيد اليقين لانه عائد الى القياس الشرعى مع ظهور الفرق

قوله مفيداً للعلم اى اليقين كما هو مقتضى المرجع لانه لا ارتباط بين الظن وبين امر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا او عادة كما صرح به الجلال المحلى ﭖ قوله بطريق العادة ومعنى كون الشيء عاديا ان العادة الالهية جرت بخلق العلم عقب النظر الصحيح فذلك امر متكرر دائما من غير لزوم عقلي مع جواز ان يخلق الله تعالى على طريق خرق العادة ابن شريف قوله بطريق العادة واذا تكرر صدور فعل من فاعل وكان دائما او اكثريا يقال انه باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر لكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمي او اكثري فيكون عاديا شرح مواقف

قوله بطريق العادة اى عادة الالهية ﭖ قوله فلا يجب عليه صدور شيء خلافا للمعتزلة ولا يجب عنه صدور شيء خلافا للحكماء ﭖ

قوله مستند اليه تعالى ابتداء بلا النظر مستند الى العبد بمعنى ان العبد خالق له والعلم متولد عنه ...

اى بلا واسطة مدخلية سلب كلي م

ممكن في وجود ممكن وهذا يوجب الاضطرار

تتوقف دائما ثم قادر الا على ردبف والوجوب بعد تعلق

القدرة والارادة لا ينافي الاختيار قبله اذ التعلق ليس

براجع عن ثم كذلك

اذ تعلق القدرة والارادة ليس له بآثاره فافهم م

ابتداءً بل انتهاءً فان الافعال الاختيارية للعباد على زعمهم مخلوقة لهم اما بطريق المباشرة ان لم يكن صدورها عنهم بواسطة فعل آخر واما بطريق التوليد ان كان بتوسط فعل آخر والعلم الحادث عقيب النظر صادر عنهم بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري فكلاهما صادران عنهم الاول بطريق المباشرة والثاني بطريق التوليد

اي يصدر من الناظر نظر الخ المراد بالنقل في الموضعين الاثر لا التأثير بدليل تمثيلهم للتوليد بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد ان العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفاسير عبح

واجيب بان النقل الآخر هنا الخ ولا يخفى ان جواب الشارح مبني على ابقاء النقل على معناه المتبادر لكن يرد عليه ان المثال بالحركة غير مطابق للممثل الا بالتأويل بالتحريك وان النظر ليس بنقل ببعض التفسيرات بل بتفسير عبارة السالكوتي فينبغي ان يعرض لتوجيه ايضا فافهم شاه منصور

اي بطريق الوجوب الخ قال في المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم من النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه وهذا المذهب لا ينافي اسناد الحوادث الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا اما عدم منافاته مع الاول فلما قرره المحقق الدواني من ان محصل ما ذكره الامام الرازي بحيث كون العلم حاصلا بقدرته تعالى ولازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ولا يلزم منه الا لزوم بعض افعاله تعالى لبعض افعاله ولو لزم مع لزوم بعض الافعال للبعض الذي قد لا ينكر الاشعري الملازمة العقلية بين بعض الاشياء مع انه يتكلم بها واما مع الثاني فلما ذكره السيد قدس سره ان مدخلية بعض آثاره في بعض بحيث لا يمكن تخلفه عنه لا ينافي كونه قادرا مختارا في الكل اذ يمكن ان يفعل ما يمتنع تخلف الاخر عنه وان يترك والفرق بين مذهب الامام وبين مذهب الاشعري في خصوصية النظر والعلم ان الاشعري لا يثبت الملازمة الخ انها بين بعض الاشياء في خصوصية هذه المادة والامام الرازي يثبتها فيها واما الفرق بينه وبين مذهب المعتزلة فظاهر وكذا بينه وبين مذهب الفلاسفة فانهم ينفون الاختيار بخلافه كذا في بعض حواشي شرح العقائد المفيدة

اليه تعالى ابتداء ومعنى التوليد هو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة اليد للمفتاح فان حركة المفتاح صادرة بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهي ان يصدر منه فعل بلا واسطة واعترض بأن العلم ليس من مقولة الفعل وأجيب بأن الفعل الآخر هنا افادة العلم وهي فعل (أو) بطريق (الوجوب) بناء على أن فيضان الحوادث من المبدإ الفياض عند الاستعداد التام للقابل واجب

(قال قدس سره أو الوجوب) هذا ما قاله الحكماء وهو مبنى على أصلهم من أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ومعلوم أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فيندرج فى تلك القاعدة وترك مذهبا رابعا وهو المختار عند الامام الرازى والغزالى وامام الحرمين وحاصله أن حصول العلم من النظر الصحيح لازم له لزوما عقليا غير متولد منه اه فرج الله زكى

(قوله واعترض بأن العلم الخ) قال فى شرح المقاصد ما حاصله أن النظر على أكثر تفاسيره أيضا ليس من مقولة الفعل لكن أرادوا بالفعل هنا الأثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير كيف وقد اتفقوا على أن حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لأن الفاعل واحد مع أن الحركة ليست فعلا حقيقة اه (قوله الفعل الآخر هنا افادة العلم الخ) أقول الفعل الآخر فى التوليد لابد وأن يكون مع الفعل الاول من فاعل واحد كما هو ظاهر وافادة العلم وان سلم كونه فعلا فهو فعل النظر لا فعل فاعله وهو العبد فليتأمل (قوله من المبدإ الفياض الخ) أرادوا به العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا حسب الاستعداد وزعموا أن اللوح والكتاب المبين على لسان الشرع عبارتان عنه كما فى شرح المقاصد أقول وحينئذ يكون القول بهذا الوجوب مبنيا على سلب الاختيار من هذا المبدإ لا من الله فقوله «مد ظله» وهذا مبنى على سلب الاختيار منه تعالى لا يخلو عن شئ الا أن يقال ما ذكروه ينتهى بالاخرة الى الابتناء على سلب الاختيار عنه تعالى أيضا كما هو معتقدهم فى الواقع

وهذا مبنىّ على سلب الاختيار عنه تعالى علواً كبيراً (فيه خلاف) بين الاشاعرة والمعتزلة والفلاسفة على الترتيب المذكور (والنظر فى معرفة الله تعالى) أى لاجل حصول اليقين

(قوله لاجل حصول اليقين) اشارة الى أنّ فى للتعليل والمعرفة بمعنى التصديق اليقينى لانّ المعرفة المتعلقة بالجزئى قد تحصل باحساسه المستلزم للتصديق اليقينى بوجوده اه منه

(قوله فيه خلاف بين الاشاعرة الخ) ذكر أن ههنا مذهبا آخر اختاره الامام الرازى وذكر حجة الاسلام أنه المذهب عند أكثر أصحابنا وهو أن النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب من غير أن يكون النظر علة كمذهب الحكيم أو مولدا كمذهب المعتزلة لكن صرح بالوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادى فيرجع الى المذهب الاول بل المراد الاستعقاب العقلى بمعنى أن من علم النظر يمتنع أن لا يعلم النتيجة كما فى جميع اللوازم مع الملزومات والمراد الوجوب بالاختيار فانه حينئذ يجوز أن لا يقع بأن لا تتعلق به قدرة الله واختياره فيكون المذهب الاول بعينه ولا ينافى هذا الوجوب كون العلم أثر القادر المختار وجائز الفعل والترك لكن بمعنى أن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كالمذهب الاول لان جواز الترك أعم من أن يكون بوسط أو لا بوسط فلا يمتنع أن يكون مشروطا بارتفاع مانع هو أيضا مقدور كالمتولدات عند المعتزلة القائلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافى لجواز الترك الوجوب بمعنى امتناع الانفكاك عن المؤثر مطلقا فلزوم العلم للنظر عقلى على هذا المذهب وان لم يناف جواز الترك كاللزوم بين سائر الممكنات وعادى على المذهب الاول بالمعنى الذى مر آنفا

قوله النظر في معرفة الله واجب كلام المصنف صريح في ان طريق معرفة وجوب النظر
النص والاجماع عند المعتزلة ايضا كما انه العقل الا انه ترك الشارح ذكرهما
لما في شرح المواقف من ان المعتزلة يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع
والآيات بنجويني

وبهذا
مبني على سلب الاختيار عنه تعـ آه
وفيه نظر لانه مبني على سلب الاختيار
عن العقل الاكثر لا الباري تعـ لانهم اسندوا
الكائنات الى العقل الاكثر لا الى الجناب الباري حتى يلزم ذلك
عنه تعـ ويمكن ان يجاب بانه سلب الاختيار عن العقل الاكثر يستلزم
سلب الاختيار عن الباري لانه ان لم يمكن التركة عند الاستعداد التام لم يمكن
للباري ممانعته وبهذا معنى سلب الاختيار عن الباري
بحيث يس التردد كما عليه الاصحاب
تقرير حكيم ملا الاربيلي

بوجوده (واجب بالنظر التفصيلي أى على طريق العامة أو وجوب عين ان كان المراد أى وجوب كفاية ان كان المراد الاجمالي أى على طريق المتكلمين

(قوله واجب الخ) أى شرعاً ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا وعقـلا ان كان عقليا كما فى شرح المقاصـد * ثم اعلم أن فى هـذه المقـدمة المشهورة اختـلافا وفى بيانها اضطرابا أما الاختلاف فلأن أكثرهم على أن المقدور الذى يتوقف عليه الواجب المطلق واجب بوجوبه مطلقا أى سواء كان سببا له أو شرطا وعللوه تارة بأنه لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليـه فلم يكن الواجب واجبا وتارة بأنه لو لم يجب مقـدمـة الواجب المطلق لجـاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبـا مطلقا ولا خفاء فى أن الاصل مع عدم المقـدمة مستحيـل فيكون التكليف به حينئـذ محالا وبعضهم عـلى أنه لا يجب بوجوب ذلك الواجب مطلقا وعللوه بأن الدال على وجوب الشئ مطلقا ساكت عن وجوب مقدمته وبعضهم على أنه يجب بوجوبه ان كان سببا له لا شرطا وعللوه بأن السبب أشـد ارتبـاطا بالمسبب مـن الشرط بالمشروط فيجب بوجوبه دونه وبعضهم كامام الحرمين على أنه يجب بوجوبه ان كان شرطا شرعيا قال لانه لولا اعتبار الشرع له لوجـد مشروطـه بدونه لا عقليا أو عاديا اذ لا وجـود لمشروطه عقلا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب وأما السبب عنده فكالشرط عـلى الاصح فان كان شرعيا فيجب بوجوب المسبب والا فلا وقيـل غـير ذلك وأما الاضطراب فلأنهـم ان أرادوا من تلك المقـدمة المشهورة أن ايجاب الواجب المطلق ناطق بوجوب مقدمته المقـدورة كما يفصح عنه تعليـل القائل بعدم الوجوب بقوله الدال على وجوب الشئ سـاكت عن وجوب مقـدمته وكذا ما قاله فى شرح المقاصد مما حاصله أنا لا نسلم ان مقـدمة الواجب المطلق يلزم أن تكون واجبـة لجواز ايجاب الشئ مع الذهـول عن مقـدمتـه اه يكون القولان واردين عـلى طـرفى النقيض كما هو العادة فى أمثال هـذا الاختـلاف لكن التعليلـين المـذكورين لقول الاكثر بل أكثر التعليلات المذكورة لا تنطبق على هـذا المـراد ولا تفيـده بل انما تنطبق على ارادة استـلزام ايجاب الشئ الوجوب مقـدمته كما هو واضح وان أرادوا منها أن ايجـاب ذلك الشئ يسـتلزم ويقتضى وجوب مقـدمتـه كما هو الظاهـر من أكثر

(بالنص) أى الكتاب والسنة (والاجماع) واتفاق الامة على وجوبه (ولكونه) أى النظر أمرا مقدورا (مقدمة للمعرفة الواجبة عندنا بذلك)

التعليلات فلا يكون قول القائل بعدم الوجوب واقعا على طرف النقيض مع أنهم اعتبروهما نقيضين كما لا يخفى على المتتبع وأيضا التعليل المذكور لما ذهب اليه امام الحرمين يدل على أن المراد من تلك المقدمة هو أن ايجاب الشئ يحتاج الى أن يتعرض الشارع لوجوب مقدمته ان كانت بحيث يوجد ذلك الشئ بدونها أو لا تعرض له وهذا مع أن فيه ما لايخفى يغاير ما سبق من المرادين وأيضا بعض ما سبق يدل على أن الكلام فى مطلق الواجب المطلق كما سبق وبعضه على أنه فى الشرعى فقط وبالجملة فالذى يظهر هو أن ايجاب الشئ ليس ناطقا بوجوب مقدمته وما يتوهم من أنه لولم يكن ناطقا به يلزم التكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه مدفوع بأن المستحيل هو التكليف بوجوب الشئ بدون وجود المقدمة وليس بلازم انما اللازم هو التكليف بوجوبه بدون التصريح بوجوبها وليس بمستحيل لان السكوت عن وجوب مقدمة الشئ عند ايجابه لا ينافى وجوبها كما هو واضح نعم ايجابه يستلزم وجوب المقدمة المقدورة مطلقا ضرورة أن المقدمة هنا بمعنى ما يتوقف عليه وجود الشئ عقلا أو غيره فتفطن فان تحرير المقام على هذا الوجه الوجيه مما تفردنا به (قوله أمرا مقدورا الخ) بناء على أن المقدور أعم من أن يكون فعلا تتعلق به القدرة أو غير فعل لكن تتعلق القدرة بمباديه وأسبابه كما هنا على بعض تفاسيره واليه اشار بالتعبير بالامر دون الفعل (قوله للمعرفة الواجبة الخ) استشكل بأن وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لأنه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال أو لغيره كان تكليفا للغافل وهو أبطل وأجيب بأن امكانه ضرورى والغافل من لم يبلغه الخطاب أو بلغه ولم يفهمه لا من بلغه وفهمه لكن لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وهو متعلق الخطاب

قوله واتفاق الامة على وجوبه عطف تفسير للاجماع ان قدر المضاف اى واتفاق مجتهد الامة بناء على الاتفاق فى اختصاص الاجماع بالمجتهدين

قوله للمعرفة الواجبة سواء وجوبها راجعا الى النظر بناء على ان المعرفة ليست من مقولة الفعل ولا يكون مكلفا بها فيكون ايجابها ايجابا للسبب على النظر أو لا

نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل آيات لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها اى مضغها بين لحييه اى جانبى فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد على ترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك المذكور لا يخرج عن كونه ظنياً غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد شرح مواقف

قوله ولكونه مقدمة للمعرفة من العاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى وجوب العقلي شرح مواقف

اى الاستدلال بظواهر الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة سلطان

عندنا ظرف للواجب على ظاهر سوقه وعند المعتزلة علة لعلم بين فيفيد ان المعتزلة وافقونا في تعلق وجوب النظر بالنص والاجماع فالنزاع في تعليل وجوب المعرفة بين فعندهم بالدليل العقلي وعندنا بالنص والاجماع فحل ان الكلام لا يخلو عن اضطراب وايضا كان موافقا لما في شرح المواقف تدبر

بالشرع منه

محمد امين البتراني

بل يفيد ان المعرفة عندنا واجبة بالشرع فقط وعندهم بالعقل فقط لقول المص لكونها دافعة الخ وقول المص قالوا لو لم يجب الا شرعا الخ يفيد ان النظر عندهم واجب عقلا وشرعا وعندنا شرعا فقط [illegible]

اى النص والاجماع

اى النظر

أى بالنص والاجماع والمقدور الذى كان مقدمة وموقوفاً عليه للواجب المطلق

(قوله للواجب المطلق) المراد بالواجب المطلق أن لا يكون وجوبه مقيداً بما يتوقف عليه كتوقف الزكاة على حصول النصاب اه منه

(قوله أى بالنص والاجماع الخ) قد يمنع قيام الدليل على وجوب المعرفة بالنظر أما النص فلأن مثل قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله الآية ليس بقطعى الدلالة اذ الامر قد يكون لغير الوجوب وأما الاجماع فلانه ليس بقطعى السند اذ لم ينقل تواتراً بل يدعى الخصم الاكتفاء بالتقليد فان الصحابة رضى الله عنهم يكتفون من العوام بذلك ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال وأجيب بأن الظن كاف فى الوجوب الشرعى وأن اكتفاء الصحابة رضى الله عنهم من العوام انما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية فالحق أن المعرفة بدليل اجمالى بحيث يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين وبتفصيلى بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه فرض كفاية وسيأتى أواخر الكتاب ماله تعلق بذلك (قوله للواجب المطلق الخ) ليس معنى الواجب المطلق ما يكون وجوبه على جميع التقادير والاحوال والا لم يكن شئ من الواجبات واجباً مطلقاً فانه ما من واجب الا وهو مقيد ببعض التقادير وأقله تقدير عدم الاتيان به لانه على تقدير الاتيان به ليس بواجب ضرورة امتناع التكليف بتحصيل الحاصل بل معناه على ما أشار اليه «مد ظله» فى حاشية مكتوبة له هنا هو ما يكون وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب المعرفة فانها واجبة على تقدير النظر وعدمه فيكون وجوبها مطلقاً لا مقيداً بوجوده بمعنى انه لو نظر وجبت المعرفة والا فلا واحترز بالمطلق عن المقيد كوجوب الزكاة فانه مقيد بوجود مقدمتها التى هى النصاب بمعنى أنه لو وجد النصاب وجبت الزكاة وان لم يوجد لم تجب فان مقدمته ليست واجبة بل هى قيد لوجوبه بخلاف المطلق فان مقدمته واجبة على تفصيل يأتى

واجب (وعند المعتزلة) النظر في معرفة الله تعالى واجب لكونه مقدمة للمعرفة الواجبة (لكونها دافعة لضرر) مظنون هو (خوف العقاب) فالوجوب عندنا شرعي وعندهم عقلي (قالوا لو لم يجب) النظر (الا شرعا لما صح) للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله (الزام) المكلف (النظر في المعجزة) وفي جميع ما يتوقف نبوته على ثبوته من ثبوت الصانع وصفاته فان النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله اذا قال للمكلف انظر الى معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله أن يقول لا أنظر ما لم يجب علي لأن ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع عندي (لعدم الوجوب) أي وجوب النظر (قبل ثبوت الشرع)

(قوله خوف العقاب) يعني أن الخوف من العقاب على ترك معرفة الله ضرر وأنه يظن حصوله لكل عاقل وبوجود المعرفة ينتفي ذلك الخوف فكانت واجبة اهـ منه

(قوله وفي جميع ما يتوقف نبوته على نبوته الخ) أي جميع ما يتوقف ثبوت الشرع على نبوته والحاصل أن الشرع موقوف على ثبوت الصانع وارساله للرسول والتصديق له بالمعجزات الباهرة التي تتوقف على صفاته تعالى وثبوت كل ذلك نظري موقوف على النظر فلو قال النبي صلى الله عليه وسلم انظر في هذه الامور التي من جملتها المعجزات ليثبت عندك الاحكام الشرعية التي منها وجوب النظر في معرفته تعالى فله أن يقول لا أنظر الخ ان قيل هذه المقدمة غير صحيحة لان النظر لا يتوقف على وجوبه اذ النظر ممكن الحصول وان لم يجب قلنا نعم لكن الكلام في الزام النبي صلى الله عليه وسلم النظر والزامه انما يصح اذا كان واجبا ضرورة أنه لا الزام على غير الواجب وهذا هو المعنى بافحام الانبياء المفضي الى كون البعثة بلا فائدة

قيل هذا قول الشارح النظر في معرفة الله تعالى الخ ليس كما ينبغي (٢٠) بل يجب عليه الا يقول بدله معرفة الله تعالى واجبة عقلاً لكونها دافعة الخ فافهم الكاتب

قوله لضرر مظنون لا يخفى ان الخوف حاصل للعاقل او بالفعل لا انه مظنون بل المظنون هو العقاب فالوجه ان يقول لضرر هو خوف العقاب المظنون الا ان يقال ان قوله مظنون مضاف اليه لا صفة والمعنى لضرر خوف عقاب مظنون لكن لا يخفى بعده كاتبه

قوله خوف العقاب الذي حصل له الظن بمجرد الاخبار العلم لا يخفى انه ليس المراد بالاخبار اخبار الشارع فان الكلام فيما قبل البعثة بل اخبار الناس وان الظن غير منحصر فيه كما صرح قدس سره في شرح المواقف

قوله انظر الى معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي ان قيل النظر في المعجزة غير النظر في معرفة الله تعالى ولا يلزم من كونه نظريا شرعيا عدم صحة الالزام الاول قلنا اخذا من شرح التجريد النظر في المعجزة نظر في معرفة الله تعالى من حيث مرسل الرسل اقول هذا الجواب مشعر بانه ليس المراد بمعرفته تعالى خصوص معرفة وجوده وصفاته الحقيقية بل اعم منها ومن معرفة ما رجع الى احواله وافعاله فيرد ان جميع اصول الدين يمكن ارجاعه الى احواله تعالى فيفيد ان الاجماع منعقد على وجوب النظر في جميعها مع ان كثيرا منهم اوجبوا التقليد في غير معرفته تعالى ولذا قال القاضي في حاشية الجمع الجوامع محل الخلاف في وجوب النظر في اصول الدين وعدم النظر في غير معرفته تعالى واما النظر فيها فواجب انتهى بنجويني

في معرفة الله واجب في انه طريق معرفة وجوب النظر بالشرع والاجماع عند المعتزلة ايضا كما ان العقل الا انه ذكر بما لا في شرح المواقف من ان الفرق يتمسكون في اثبات وجوبه بالعقل لا بالاجماع والآيات بنجويني

كلام الفقهاء صريح في النفي

وجوبه ... لما صح تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الرسالة الخ لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام النبي صلى الله عليه وسلم لانه اذا قال انظروا في المعجزة وآيات الوحدانية فلهم ان يقولوا انما ننظر اذا وجب علينا ووجوبه موقوف على ثبوت الشرع المتوقف على ثبوت النبوة المتوقف على ثبوت المعجزة المتوقف على النظر

ابن الحاجب رحمه الله تعالى ... في ثالث رمضان ١٢٦٤

الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس عند القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل
اذا لم يدفع ضرره مع القدرة عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى
الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا
عقلا كما عرفت شرح مواقف لنا لا وجوب عقلا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا مد في جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق
دعواه شرح مواقف كلامه هاشية صحيفة القبل

ان قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس
الامر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس
الامر على العلم به اذ العلم بوجوبه موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في
نفسه فانه اذا لم يثبت كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما فلو توقف الوجوب على العلم بالو
جوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل الوجوب في نفس الامر يتوقف
على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر لا على المكلف وثبوته اذ لم يعلم نظر
فيه او لم ينظر وكذلك الوجوب شرح المواقف

والحاصل ان وجوب النظر وجوبا شرعيا يتوقف على ثبوت الشرع وثبوت الشرع
يتوقف على النظر في المعجزة فيتوقف وجوب النظر على النظر في المعجزة الغير الواجب
الجائز التركِ للمكلف نحو ومن ناوي

قوله لو تم دليلكم بان كان وجوب النظر متوقفا على العلم بثبوت الشرع لدل على نفي آه اي
ان يكون وجوب النظر ثابتا لوجوب العقلي متوقفا على العلم به الحاصل بالنظر بنجويني

قوله هو العلم بالوجوب لا يقال للمكلف ان يغير الدليل ويقول لا انظر ما لم يجب علي و
لا يجب علي ما لم اعلم وجوبه ولا اعلم وجوبه ما لم يثبت الشرع عندي ولا يثبت الا عندي
ما لم انظر فقد توقف كل واحد من العلم بالوجوب وثبوت الشرع بل من وجوب النظر و
ثبوت الشرع على الآخر لانا نقول اخذا من المواقف وشرحه ان وجوب النظر لا يتوقف
على العلم لان العلم به موقوف على الوجوب اذ العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه
فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر
بنجويني

بيانه انه جاء في مادة اخرى بعد انه لو وجب النظر عقلا لكان تعذيبهم لما صح للنبي صلى الله عليه وسلم الزام المكلف الخ فانه صلى الله عليه وسلم اذا قال له انظر الى معجزتي حتى يظهر لك صدقي وعدمه فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي الخ محشي

من الكبرى الاولى من الشكل الكبرى

فان قيل هو الخ المراد منها لكن عرفتها انه من النظريات ولا يجب ما لم انظر ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر كما لا يخفى

ويرد هذا على التقدير كون الوجوب شرعيا ايضا

الجلية

اي التصديق به ولا يلزم من انتفائه انتفاء تصوره حتى يلزم تكليف الغافل وانه محال

كيف يكون القصد الى الشيء واجبا على المكلف والواجب ما يذكر به

انه يكون ما يتعلق به التكليف مقدورا بالقصد

بل باعث على تصديق وعزم بهذا الاعتبار يتعلق به التكليف

واختلفوا في اول الواجبات فالاكثرون على انه المعرفة وقيل النظر لتوقفها عليه وقيل القصد الى النظر لتوقفه على القصد

فكان الكل اشارة بتقييد الواجب بالمقصود بالذات الى دفع النزاع فان اراد المعرفة اول الواجبات فالنظر اول اجزائه والقصد الى اول اجزائه

ولا يثبت الشرع عندى مالم انظر لان ثبوته نظرى (ورد) أولاً بانه لو تم دليلكم لدل على نفى ماهو الحق عندكم لان النظر وان كان واجبا عقلا لكن وجوبه ليس ضروريا بل كان نظريا فللمكلف أن يقول لا أنظر مالم يجب ولا يجب مالم أنظر لان وجوبه نظرى يتوقف على ترتيب المقدمات وتحقيق أن النظر يفيد مطلقا أو فى الالهيات فان قيل هو من النظريات الجلية يتنبه له العاقل بأدنى التفات واصغاء الى ما يذكره الشارع قلنا لو سلم فله أن لا يلتفت ولا يصغى وثانيا (بأن المتوقف على) ثبوت (الشرع) عند المكلف (هو العلم بالوجوب) أى وجوب النظر (لا نفس الوجوب) لان وجوبه ثابت فى نفس الأمر بالشرع نظر المكلف أو لا ثبت الشرع عنده أو لا (ثم انها) أى المعرفة (أول الواجبات المقصودة لتوقف البواقى) من الواجبات المقصودة (عليها) والموقوف عليه أول بالنسبة الى المتوقف (والنظر فيها) أى فى المعرفة (وسيلة اليها فيجب) النظر (لذلك) أى لكونه وسيلة الى الواجب فليس النظر من الواجبات المقصودة فالنزاع فى أن أول الواجبات هو النظر أو المعرفة لفظى فان من قال هو المعرفة أراد أول الواجبات المقصودة كما عرفت ومن قال هو النظر أراد أول

(قوله بأن المتوقف على ثبوت الخ) وفى نسخة بأن المتوقف على النظر فلا يحتاج الى تقدير الثبوت عند المكلف اه منه

(قوله ولا يثبت الشرع عندى مالم أنظر الخ) فأنتج الكلام أنه لا يجب النظر على مالم أنظر فله حينئذ أن يقول لا أنظر مالم يجب فثبت عدم صحة الزام المكلف النظر فى المعجزة وغيرها بقوله انظر الخ (قوله وثانيا الخ) حاصله الجواب بأن صحة الزام النظر انما تتوقف على وجوب النظر فى نفس الامر لا على العلم بوجوب النظر وكذا وجوب النظر فى نفس الامر انما يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر لا على ثبوته عند المكلف أى على العلم بذلك فان المتوقف على العلم بثبوت الشرع أى ثبوته عند المكلف هو العلم

الواجبات مطلقا وإلا فلا نزاع في أن أول الواجبات النظر لتوقف المعرفة عليه بل القصد الى النظر لتوقف النظر عليه (والدليل) هو (ما يمكن أن يتوصل بالنظر فيه الى حكم) جازم أو غير جازم (وقد يخص ب) الحكم (الجازم فيقابله الامارة) لانها ما كان الحكم فيها ظنيا (ثم ان توقف) بجميع مقدماته أو بعضها (على نقل) وسماع من المخبر الصادق (فنقلي والا) يتوقف بشيء منها عليه (فعقلي وقد يستفاد منه) أي من النقل (بمعونة القرائن القطع) والجزم بالحكم كما في أدلة وجوب الصلاة مثلا فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل القرائن المتواترة وقيل لا يفيد الدليل النقلي القطع مطلقا لانتفاء العلم بالمراد منه قلنا يعلم عادة كما ذكرنا وقيل يفيد مطلقا وعزي الى الحشوية (ولا يثبت ما) أي حكم مطلوب (استوى طرفاه) الثبوت والانتفاء (عند العقل) بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى أحدهما (الا بالنقل وما يتوقف النقل عليه لا يثبت الا بالعقل) لئلا يلزم الدور ومن ههنا تمت المقدمات التي يتوقف عليها اثبات

(قوله بل القصد الخ) وربما يظهر للنفس ما يصير سببا باعثا على القصد أي العزم المصمم وربما يكون ذلك بالكسب فيجوز أن يكون واجبا على المكلف اهـ منه

بالوجوب لا الوجوب في نفس الامر فالمقدمة السابقة في الاستدلال أعني قوله ولا يجب على مالم يثبت الشرع عندي ممنوعة بما مر أن الموقوف على ثبوت الشرع عنده هو علمه بالوجوب لا نفس الوجوب وبهذا علم ما في باقي المقدمات السابقة من المنع وبمثل ما أجبنا عن ايرادهم يمكنهم الجواب عما عارضناهم به فليتنظر (قوله بل القصد الى النظر الخ) ان قيل القصد الى النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل بالمطلوب فينبغي أن يكون هو أول الواجبات أجيب بأنه ليس بمقدور بل هو قبل تعلق القدرة والارادة فكيف يعد من الواجبات التي هي من الاختياريات (قوله لئلا يلزم الدور الخ) حاصله أن ما يتوقف عليه ثبوت النقل من العلم بصدق الناقل المبتني على ثبوت الصانع وبعثة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة المعجزة ونحو ذلك ينحصر طريق اثباته في العقل دون

ليصح الاباتية كقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا

وقيل هو اول جزء من النظر لان وجود الكل يستلزم وجود اجزائه فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر المتقدم على المعرفة شرح مواقف

ان كان شينه مفتوحة فهو منسوبة الى الحشا طائفة من المبتدعة وان كانت ساكنة منسوب الى الحشو بمعنى لا معقوله ٢٢ م

قوله نقل القوانين اليناتواترا والتشكيك فيه سفسطة الاشبهة فى بطلانها وكذا الحال فى صيغ الماضى والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال فى زمن الرسول فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت الاحتمالات وهما عدم المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل فانه اذا تيقن المعنى وكان مراد له فلو كان هناك معارض عقلى لزم كذبه شرح مواقف

قوله العلم بالمراد منه لتوقف على العلم بالوضع والارادة والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصولها تثبت برواية الآحاد وفروعها بالاقيسة وكلاهما ظنيان والثانى يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتاخير والكل لجوازه لايجزم بانتفائه بل غاية الظن ثم بعد الامرين لايحصل العلم بعدم المعارض العقلى اذ لو وجد لقدم على الدليل النقلى قطعا لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى اذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود فقد تحقق ان دلالتها تتوقف على امور ظنية فيكون ظنية شرح مواقف

قوله وعزى الى الحشوية ان كان شينها مفتوحة فهم منسوبة الى حشا الحلقة لقول الحسن البصرى رضى الله عنه لما وجد كلامهم ساقطا عن الاعتبار ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة او ساكنة فهى منسوبة الى الحشو الذى لا معنى له لقولهم بوجوده فى الكتاب العزيز كالحروف المقطعة فى اوائل السور يخونيني

قوله والدليل هو ما يمكن المراد بالامكان الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر وعدم التوصل به الى حكم كليهما ليس ضروريا وهذا موافق المذهب الاشعرى من ان حصول النتيجة بعد النظر بطريق جرى العادة ويمكن تطبيق التعريف على المذاهب الثلاثة بان يراد بالامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود ومعناه ان عدم التوصل ليس بضرورى سواء كان التوصل ضروريا كما هو مذهب المعتزلة او ليس بضرورى كما هو مذهب الاشاعرة بانه يتنبه بالفعل

قوله لانجد من نفسنا سبيلا الى احدهما نحو جلوس الغراب الآن على منارة الاسكندرية لايمكن اثباته من اصلا الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام شرح مواقف

ان حمل على الامكان الخاص كما هو المتبادر بحقيقة التعريف بمذهب الاشاعرة القائلين بان وجود العلم بعد النظر بطريق العادة ولو حمل على الامكان العام كان التعريف للوجود والامكان اى فمن اولا يمتنع ان يتوصل آه سواء وجب بطريق الاعداد او التوليد او لم يجب بل بطريق العادة لم التعريف المذاهب الثلاثة ثم فى اعتبار الامكان تنبيه على انه لا يعتبر التوصل بالفعل لان يخرج عن دليل لم ينظر فيه كردى

اثر التسمية بالوجود والمعنى

ثم

جواز لو

كان ثم

اعتباره بالفعل

وغير ذلك مما هو محتمل الالفاظ وكلها بجوازه لا يجزم بانتفائه بل غاية الظن ... النقل والاشتراك والمجاز والتخصيص ... العلم به يتوقف على عدم ... لا يقتضى العلم الا اذا ... لان ... اخر دهو احتمال ... فلاحاجة الى القصد على التركيد ان كان القصد الى غير ذلك يحصل للنظر الذى لا يحصل للغير ... انما يكون بالقصد ... التقصد اختيار الكرد ... فلا كردي

على المتن ص ٢٢

الا بالنقل وشرح المواقف بخلاف غيره من الآدلة على المبادئ الاسكندرية قال السيد قدس سره في شرحه انه لما كان غائبا عن العقل والحس معا سمى العلم بوجوده الاخبر القول الصادق ومن هذا القبيل ه احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم السلام

سرد شرح

الا بالنقل كوجود الصانع ونبوة محمد عليه السلام الموقوف عليها نقل الاحكام الشرعية لان الحكم بوجوب الصلاة بقوله تعالى فاقيموا الصلاة وبوجوب الزكاة في سائر الكتب بقوله عليه السلام في سائر كتب الكلام ه وكاة يتوقف على وجوده تعالى ونبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

سرد شرح

ص ٢٢ على المتن

والعلولية اي العلية فلا يرد ان وجود الواجب على تقدير زيادته على ذاته معلول لذاته فلا يتبع عد العلولية بان العلولية في الواجب ثم غير مستقل لان علة الاحتياج اما الحدوث او الامكان وكلاهما منتفيان في وجوده تعالى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان وجوده وان كان ممكنا بالنظر الى نفسه لكنه واجب بالنظر الى الواجب فتأمل حسبه سرد شرح

كالامكان الخاص والحدوث الخ فان كلامه بهذه الامور شامل للجوهر والعرض دون الواجب فهذا العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم ليست من الامور العامة بل البحث عنها فيها على سبيل التبعية لمزيد توضيح ما هو المقصود ههنا الا ان يعتبر الشمول اعم من ان يكون على سبيل الاطلاق او على سبيل التقابل تأمل

سرد شرح

شاملة للاكثر الموجودات ثم اعتبار الوحدة لكل موجود وعد الوحدة من القسم الاول كما هنا واما اذا الشريف تذكره بل يكون تحققها في بعض من كل من الاقسام الثلاثة تأمل

بالامكان كثيرا لوحدة تعم الكثرة لكل موجود فرض كما يشير كلمة ان فلا شك في عدتها فيها لانه انما يحتاج اليه اذا فسر الامور العامة بالامور الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها واما اذا فسرت بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود كما في المواقف فلا حاجة الى هذا الاعتبار والا اعتبره

سرد شرح

لانها كالمبادي مثلا يبحث في الالهيات عن احوال الصانع فيثبت ان صانع العالم موجود وصفاته قديمة فلو لم يعلم معنى الوجود والقدم يقع هذا البحث مبهما ولم يعقل لانها مبادئ لتوقف بعض المسائل عليها لا كلها

محمد امين الشوكي

لانها تكون محمولات فقط في بعض المسائل فقط م

العقائد واثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد فهذا أوان الشروع فى المقاصد فنقول

(الباب الثانى فى الامور العامة)

الشاملة للموجودات بأسرها من الواجب والجوهر والعرض كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيراً له وحدة ما باعتبار أولا كثر الموجودات كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية وانما قدم الامور العامة على البواقى لانها كالمبادى لها وقدم البحث عن الوجود لشرفه فقال (تصور الوجود

(قال رحمه الله الباب الثانى فى الامور العامة) لما أفرد كلاً مما يختص بواحد من الواجب والجوهر والعرض فى بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة إما بين الثلاثة كالوجود والعلية أو بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من أحوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من أحوال الوجود كتبه فرج الله زكى

النقل والا لتوقف الشئ على نفسه لكن ينبغى أن يعلم أن ذلك انما هو فيما يقصد منه حصول القطع وأما مايقصد به مجرد افادة الظن فيكفى فيه خبر واحد أو جماعة يظن المستدل صدقه بل لو جعل العلم الحاصل بالتواتر نظريا واستدلاليا كما هو عند بعض لم يتوقف النقل القطعى فيه أيضا على نحو اثبات الصانع وبعثة الانبياء المتوقف على العقل فتدبر (قوله من الواجب والجوهر والعرض الخ) أشار به الى أن مرادهم بالموجودات هنا أقسام الموجود لا افراده التى لاسبيل للعقل الى

ضرورى) فان قولنا الشئ إما موجود أو معدوم تصديق بديهى وأنه يتوقف على
تصور الموجود والمعدوم فيكون بديهيا فان قلت إن زعمت أنه بديهى بجميع أجزائه
فمصادرة لأن الوجود من جملة أجزائه وإن زعمت أن الحكم فى هذا التصديق بعد
تصور الطرفين بديهى لم ينفع لجواز أن يكون تصور طرفيه أو أحدهما الذى هو الوجود

حصرها بل تعيين الاكثر منها فان قيل قد يبحث فى الباب عما لا يشمل الموجود أصلا
كالامتناع وعما يخص الواجب كالقدم والوجوب أجيب بأن البحث عن الاول بالعرض
لكونه فى مقابلة الامكان وعن الاخيرين لكونهما من أقسام مطلقهما أعنى ضرورة الوجود
سواء بالذات أو بالغير وعدم المسبوقية بالعدم أعم من أن لا يسبقه شئ أصلا أولا وهما
من الامور العامة أما الوجوب فظاهر وأما القدم فكذلك على رأى الفلاسفة القائلين
بقدم بعض الجواهر والاعراض وأما عند المتكلمين فلأن نظرهم فيه أعم من أن يكون
بجهة الاثبات أو النفى بمعنى أنه ليس من الامور العامة فتدبر (قوله وانه يتوقف على
تصور الموجود الخ) فيه أنه ان أريد التوقف على التصور بالحقيقة فممنوع وان أريد
مطلقا فلا يفيد المدعى أعنى بداهة تصور الوجود بالحقيقة (قوله فيكون بديهيا الخ)
كتب «مد ظله» عليه فان قيل هذا انما يستلزم بداهة تصور المشتق دون المأخذ
الذى كلامنا فيه وهذا على تقدير تمامه غير مراد قلنا انما المراد فى التصديق المذكور
المأخذ دون معنى المشتق فاذا كان بديهيا كان بديهيا اه فافهم (قوله فمصادرة) حاصله
أن التصديق هنا اما أن يراد به ما هو على رأى الامام من كونه مركبا أو ما هو على
رأى الحكيم من كونه نفس الحكم وعلى الاول اما أن يراد بداهة جميع أجزائه فيلزم
المصادرة أو بعضها أو مطلقا فلا يستلزم المدعى وعلى الثانى اما أن يراد بداهة
الحكم فقط أو مطلقا فكذلك لا يستلزمها أو بداهته مع بداهة جميع متعلقاته فيلزم
المصادرة أيضا فالاولى التعبير بالمتعلقات بدل الاجزاء كما فى شرح المقاصد فتفطن



قلنا هذا
التصديق الخ ٥
اشارة الى الجواب باختيار
الشق الاول ومنع الملازمة وليس هذا
جوابا باختيار الشق الثاني كما يتوهم اذ مآل ذلك
هذا التصديق بديهي بجميع اجزائه مطلقا اي من دون تنبيه ٥
بعضها دون بعض كما اشار اليه الشارح وحاصله من غير ملاحظتها بخصو
صها وانما لوحظت اجمالا من غير توقف على العلم بها مفصلا حتى يلزم المصادرة
الا
كما سيتضح
سرد شريف
لان بداهة مطلق الخ اي ان ثبوت البداهة الخ اي الاكبر بجميع اجزائه اجمالا
في نفس الامر يتوقف على ثبوت بداهة اجزائه تفصيلا في نفس الامر
ح
يس م

رزه مجهول المطلوب يعني تصور الوجود ضروري
م

كسبيًّا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بديهيته مطلقا في نفس

(قوله هذا التصديق بديهي مطلقا الخ) أي بجميع أجزائه كما فسره في شرح المقاصد (قوله ولا مصادرة الخ) حاصله انا نختار ان هذا الحكم بجميع متعلقاته بديهي ولا مصادرة لان بديهية المجموع وان كان متوقفا على بديهية كل جزء جزء مفصلا لكن المقصود هنا ليس الاستدلال بتلك البديهية على هذه ليلزم المصادرة بل المقصود الاستدلال بالعلم ببديهية المجموع على العلم ببديهية الجزء ولا يستلزم المصادرة فان العلم ببديهية المجموع لا يتوقف على العلم ببديهية الاجزاء بل هو مستتبع لهذا فيجوز أن يستفاد الثاني من الاول بمعنى أنه اذا علم بديهية المجموع فأي جزء يلاحظ من أجزائه يعلم أنه بديهي هذا حاصل ماحرره صاحب المواقف واعترض عليه المصنف في شرح المقاصد بما حاصله أن العلم بالكل إما نفس العلم بالاجزاء أوحاصل به فبالضرورة لا يكون العلم بكل جزء تابعا للعلم بالكل ممكن الاستفادة منه فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا وسلم ففي المركب الحقيقي لا الاعتباري اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور ضرورة أنه لا معنى للتصديق ببداهة المركب بجميع أجزائه سوى التصديق بأن هذا الجزء منه بديهي وذاك بديهي وذلك بديهي ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شئ من الصور لجواز أن يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس النتيجة اه وأقول الاستدلال ببداهة المركب المذكور على بديهية جزئه الذي هو الوجود يؤل الى قولنا الوجود جزء من هذا المركب وكل جزء منه بديهي ولاشك ان هذا قياس على هيئة الشكل الاول فينتج بعد تسليم مقدمتيه ان الوجود بديهي قطعا فلا اعتراض أصلا فان قيل لعل المصنف أراد بما اعترض الاشارة الى الشبهة المسطورة في كتب القوم على الشكل الاول قلنا هي ان لم تدفع فلا اختصاص لايرادها بهذا المقام بل هي تعم جميع المواد وان كانت مدفوعة كما هو مسطور أيضا في كتبهم فلا اشكال اللهم الا أن يقال الكلام هنا في الاستدلال بالكل على الاجزاء وفي الشكل بالكلي على الجزئي وبينهما بون فتأمله فانه من مطارح الاذكياء ثم أقول لو جعل الاستدلال السابق على بديهية تصور العلم استدلالا على بديهية الوجود بأن يقال تصور الوجود ضروري لان علم كل أحد بأنه

الامر يتوقف على بديهية أجزائه في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم ببديهيته
مطلقا على العلم ببديهية أجزائه أي كل واحد منها مفصلا مثلا اذا علم أن هذا
التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان علم أن كل واحد من أجزائه
بديهي هذا ولما كان هنا مظنة أن يقال اذا كان الوجود ضروري التصور كان غنيا
عن التعريف فلم عرفوه قال (والتعريف) له (بالكون والتحقق والشيئية
لفظي) قصد به تفسير مدلول اللفظ والبديهة انما تغني عن التعريف الحقيقي ثم

(قوله لا يتوقف العلم الخ) بناء على أن العلم قد يكون اجمالا وقد يكون تفصيلا
وحصول الاول لا يتوقف على حصول الثاني فيجوز أن يجعل حصول الاول هنا دليلا على
بديهية أجزائه التي منها تصور الوجود اه منه

موجود ضروري وهذا تصور وجود خاص فبديهيته تستلزم بديهية العام لكان أظهر من
هذا الاستدلال لسلامته من المصادرة والتكلف للجواب عنها ولعدم ورود ما سبق من
الفرق بين حصول الشئ وتصوره لان ذلك انما يقدح فيما لو جعل استدلالا على بديهية
تصور العلم كما سبق لا فيما اذا جعل استدلالا على بديهية تصور الوجود كما هنا ضرورة
ان حصول العلم بالوجود عين تصور الموجود وان كان غير تصور العلم فيتم ههنا
لا ثم فتدبره فانه دقيق (قوله حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان الخ) أشار بهذا
الى الاستدلال على بديهية التصديق بقولنا الشئ اما موجود أو معدوم بأنه لو لم يكن
بديهيا بل كان كسبيا لما حصل ممن لا يتأتى منه الكسب واللازم باطل فكذا الملزوم
وهذا مبني على جعل التصديق ببداهة هذا التصديق كسبيا محتاجا الى النظر كما جعل
التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا واستدل عليه بقوله فان قولنا الشئ اما موجود
الخ فتدبره فانه دقيق مبني على جعل ما ذكر استدلالا لا تنبيها ثم الاستدلالات على بديهية
الوجود والرد على شبه المنكرين لبديهيته وبيان أنه لا يعرف لا بالحد ولا بالرسم الحقيقيين

على العلم بداهة

اجزائه وحاصله انه الحكم

يتوقف على تصديق الصغرى فالكلية

القائلة بان جميع اجزائه بديهي اذا لوحظ بنفسها

ثم اصل تلك الاجزاء التي من جملتها الوجود يتوقف العلم

بتلك الكلية على العلم بالوجود فيلزم اخذ المدعى في الدليل فيلزم المصادرة

واما اذا لوحظ تلك الاجزاء اجمالا فلا يتوقف العلم بتلك الكلية على العلم با

لوجود حتى يلزم المصادرة سرد ح

كقولنا التصديق بوجود بالوجود اذا كان بديهيا بديهي سر ح

تمام اجزائه بديهي ان اريد انه بديهي بالكنه فالملازمة ممنوعة لان العلم بحصول هذا التصديق للصبيان

لا يستلزم العلم بالكنه باجزائه وان اراد انه بالوجه فلا يحكم نفعا لان النزاع انما هو في التصور بالكنه سرد ح

مشترك بين جميع
اقسامه لابد من تقييده
بالاقسام الاولية اذ يجوز ان يكون بين
القسم والمقسم عموم من وجه كما في تقسيم الحيوان الى
الابيض والاسود ثم تقسيم الابيض الى الثلج والعاج فانه
لا يلزم في اشتراك المقسم بين اقسامه مطلقا لكنه وهم نشأ من اشتباه القسم
بقسمه الا يرى ان المقسم في قولنا الابيض اما ثلج او عاج هو الابيض مطلقا لا الحيوان
الابيض والا فكيف يصح تقسيمه الى ما باينه وعدم ضرورة التقسيم صح حمل المقسم على اقسامه
فلا حاجة الى التقييد بل لا يصح اذ ينبئ ان المقسم مشترك بين جميع اقسامه مطلقا

كوزني

انهم اختلفوا في أن اشتراك الوجودات في الوجود معنوي أو لفظي وأنه زائد على الماهية أو عينها فاعلم أنه (ينبه على اشتراكه معنى) ثلاثة أمور نبه بقوله ينبه على أن اشتراكه معنى بديهي والامور المذكورة منبهات تزيل خفاءه الاول (صحة التقسيم الى) وجود (الواجب و) وجود (غيره) ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال تقسيم الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا

(قوله الى وجود الواجب) حاصل ما ذكره المصنف على وجه أوضح هو أن الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات بوجوه ثلاثة أحدها انا نجزم بوجود أمر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا أو ممكنا عرضا أو جوهرا متحيزا أو غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل ثانيها ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز أن لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل هو موجود بمعنى آخر ثالثها انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومعلوم ان مورد القسمة مشترك بين أقسامه اهـ فرج الله زكي

مذكورة في المطولات فلتراجع (قوله معنوي) كما عليه الجمهور الا أن الوجود عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالاضافات الى الماهيات المختلفة وعند الفلاسفة حقيقة مختلفة بالذات كما يأتي من أن وجود الواجب مخالف لوجود الممكن عندهم (قوله أو لفظي) كما نسب الى الشيخ أبي الحسن الاشعري رحمه الله من أن وجود كل شيء عنده عينه وسيأتي بيانه مفصلا (قوله ضم مختص الى مشترك الخ) أي الى معنى مشترك لا مطلقا

بينهما لفظاً لا أنا نقول قسمة الوجود عقلية لا تتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا تختلف باختلاف اللغات بخلاف التقسيم للاشتراك اللفظي (و) الامر الثاني (الجزم به مع التردد في الخصوصيته) من أنواع الموجودات وأشخاصها ولو لم يكن الوجود مشتركاً معنى بل كان له في كل معنى غير ماله في الآخر لامتنع الجزم به مع التردد في خصوصية كون الشيء جوهراً أو عرضاً أو غير ذلك ضرورة أن الوجود إما نفس الخصوصيات أو مختص بها ذاتياً أو عرضياً فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها أما على الاول فلأن التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات وأما على الثاني فلأن التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً (و) الثالث (تمام الحصر في الموجود والمعدوم) ولو لم يكن الوجود مشتركاً معنى وكان له في كل معنى آخر لم يتم الحصر في قولنا الانسان إما موجود أو معدوم اذ معنى الموجود ما اتصف بالوجود فأي معنى من معانيه يراد لا يتم الحصر

(قوله بل كان له في كل معنى الخ) بان كان مشتركاً لفظاً لا معنى (قوله ضرورة أن الوجود إما نفس الخصوصيات الخ) أي على تقدير أن يكون مشتركاً لفظياً له معان مخصوصة متمايزة بخلاف ما اذا كان مشتركاً معنوياً فانه حينئذ لا يكون نفس الخصوصيات ولا مختصاً بها بل عرضاً عاماً يصح الجزم به مع التردد فيها * ثم اعلم أنه ان نوقض الوجهان المذكوران بالماهية والتشخص حيث يقع تقسيم كل منهما الى الواجب والممكن وأيضا يقع الجزم بأن لعلة الحوادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونها واجبا أو ممكنا مع أن شيأ من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بينهما معنى أجيب بأن مطلق الماهية والتشخص أيضا مفهوم كلي مشترك معنى بين الكل فلا نقض (قوله ما اتصف بالوجود) أي بواحد من تلك المعاني بخصوصه (قوله فأي معنى من معانيه) أي فأي معنى مخصوص الخ ان قيل لو أريد حينئذ من الموجود ما اتصف بالوجود بأحد المعاني

بخلاف التقسيم فانه

للاشتراك اللفظي ويختلف

يتوقف على الوضع والعلم به

باختلاف اللغات لان حقيقة الحكم بان هذا

اللفظ موضوع لهذا المعنى دون ذلك المعنى الى غير ذلك فاذا لم

يوجد الوضع او لم يعلم به كيف يصح هذا الحكم وايضا قد يختلف باختلاف

اللغات فكم من لفظ موضوع في لغة لمعنى ولغة اخرى لمعنى آخر بل ربما لا يوجد

تواتر اللغات ينقسم في كل لغة الى ما وضع له فيها دونه في لغة اخرى

سرد شيء

مع التردد في الخصوصية

الخصوصية وذلك بان يكون السبب موجودا كالحرارة وذلك يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون الجزم بالوجود مع التردد في

الوجود بخصوصية مع الخصوصية ثم يتردد ثم يجزم بانه ليس مع التردد بانه هذا او ذاك والثاني ان يكون

الثاني او بسبب التردد بينها وبين خصوصية اخرى بالخصوصية وذلك اما بسبب الجزم بخصوصية اخرى وهذا هو الوجه

فيما يختص بخلاف ما اذا كان مشتركا معنويا فانه مع العلم بالخصوصيات وهو الوجه الثالث تقرير يحكم ملا الابيض رحمه الله بلفظة الحلي

في وجوده كانه مبني على ان الوجود موجود خارجي وتوهم فيمكن الجزم به مع التردد فيها اي في اتصاف الماهية به او لا

دينه علي
زيادتها الخ ذاهب
بنفي كون العدم منفعا واحدا
وجواز تعدده وتمايزه بحسب الاضافات
الى الموجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم
رفع الحقيقة ولا شك في تعدد المغايرة وان لكل حقيقة
رفع تقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصل ضرورة
وان كان زائدا على الحقيقة متعددا يجب تعدده بما كان للوجود مخصوص مع
تقابلها فيكون الترديد بين ذلك المخصوص ورفعه حصرا عقليا كالترديد بين الوجود المطلق و
رفعه من غير فرق كذا في شرح قف
عبد القادر الكاغي كبودري

لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر فلم يكن معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى أريد (و) ينبه (على زيادته على الماهية ذهنا) بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود ووجوه ثلاثة الأول (صحة سلبه) أى الوجود (عنها) أى عن الماهية فلو كان عينها ما جاز ذلك لامتناع سلب الشيء عن نفسه (و) الثانى

لاعلى التعيين تم الحصر أيضا بل قلنا يتوقف على اعتبار عموم المجاز المتوقف على الوضع واللغة كما سبق فى التقسيم والمقصود تمام الحصر عقلا من غير توقف على ما ذكره فافهم (قوله لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر الخ) وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر أظهر لجواز أن يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فتبصر (قوله بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية الخ) اشارة الى أن المقصود من زيادة الوجود على الماهية هو تغايرهما بحسب المفهوم دون الهوية فتدبر (قوله أى عن الماهية الخ) قال فى شرح المقاصد مثل العنقاء ليس بموجود اه ان قيل هذا سلب المشتق اعنى الموجود عن الماهية لا سلب مبدا الاشتقاق الذى كلامنا فيه أعنى الوجود منها فصحة هذا السلب لا تفيد كون الوجود غير ماهية العنقاء اذ معناه هو أن العنقاء ليس شيأ متصفا بالوجود وهذا لا ينافى كون العنقاء نفس الوجود قلت الوجود الذى يبحث عنه أنه هل هو نفس الماهية أو زائد عليها هو مبدأ انتزاع الوجود بالمعنى المصدرى لا المعنى المصدرى الذى هو مأخذ اشتقاق الموجود لانه لا خلاف فى أنه زائد على الماهية وان صرح فى شرح المقاصد بأن احتجاج الفريقين صريح فى أن النزاع فى الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون اه فاذا جاز سلب الوجود بالمعنى المذكور عن شيء دل قطعا على أن ذلك الشيء غير المبدا والا لم يصح سلب اتصافه بالمعنى الانتزاعى كما هو ظاهر للمتبصر ان قيل فليمثل لسلب الوجود عن الماهية بقولنا العنقاء ليس بوجود لا بما مثل به المصنف قلت ذلك فاسد لانه حينئذ اما أن يراد بالوجود المسلوب مبدأ الانتزاع فيلزم المصادرة أو المعنى المصدرى الانتزاعى فلا يفيد المدعى أعنى مغايرة

(إفادة حمله عليها) ولو كان عينها لما أفاد لأن حمل الشيء على نفسه غير مفيد ضرورة (و) الثالث (اكتساب ثبوته لها) فان ثبوته لها قد يفتقر الى كسب كوجود الجن والشيطان بخلاف ثبوت الماهية وكذا ثبوتها لها هذا مذهب جمهور المتكلمين (والحكماء على أن حقيقة الواجب وجود خاص) فالوجود عندهم نفس الماهية في الواجب قالوا لو كان الوجود في الواجب زائداً على الماهية قائماً بها كان محتاجاً اليها وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فله علة ليست غير الماهية والا لكان

الماهية لمبدإ الانتزاع فليتأمل جدا (قوله لان حمل الشيء على نفسه الخ) المراد من الحمل هنا أيضا هو الحمل الاشتقاقي كان يقال الجن موجود لا حمل المواطأة كان يقال هو وجود لان افادة هذا الحمل ممنوعة أما عند من يدعي اتحاد الماهية والوجود فظاهر لما صرح به الشارح « مد ظله » وأما عند القائلين بمغايرتهما فلعدم صحة هذا الحمل فضلا عن افادته فافهم أن قيل اذا ثبت (٣) أن محل هو الوجود بمعنى مبدا الانتزاع وان المراد من الحمل هو حمل الاشتقاق فلا نسلم ان قولنا الجن موجود غير مفيد ولو على تقدير كون الوجود نفس الماهية اذ غايته أنه حينئذ يؤول الى قولنا الوجود موجود ولا شك في افادته كيف وقد جعل معركة الآراء كما سيأتي مفصلا وليس فيه حمل الشيء على نفسه كما هو ظاهر قلت جعل هذا من معارك الآراء دال على أن الوجود زائد على الماهية لانه انما يفيد هذا الحمل اذا كان معناه أن الوجود شيء متصف بالكون المنتزع عن وجود زائد على الوجود الذي جعل موضوعا في هذه القضية فانه الذي يتكلم عليه باستلزام زيادته للتسلسل بخلاف ما اذا كان نفس الماهية فانه حينئذ يكون معناه أن الوجود متصف بالكون المنتزع من وجود هو نفس الموضوع وذلك ضروري غير مفيد وغير مستلزم للتسلسل وبالجملة تحقيق الوجود والحمل موكول الى رسالتنا الجديدة فلتراجع ولتأمل فانه دقيق جدا (قوله كان محتاجا اليها الخ) أقول القيام المفضي الى الاحتياج المفضي الى الامكان هو القيام الخارجي بين أمرين متمايزين بالوجود والهوية كقيام البياض بالجسم لا كقيام الوجود بالماهية فان الماهية والوجود وان كانا

قوله مذهب جمهور المتكلمين
لا يخفى ان ما يحكم المتكلمون بزيادته على الماهية هو الوجود بمعنى الكون والحكماء
والثبوت لا بمعنى مبدأ الآثار كما سيظهر من قوله الآتي
صح الكون والوجود بالمعنى الاول بل بمعنى زيادة الوجود بالمعنى الثاني ولا
لا يمكن زيادة الكون عارض له
فتأمل
قال ان لا ينافي القول المتكلمين
وصرح انه بانه من التم اليه مبدأ الآثار
عند المتكلمين الماهية وان الوجود
امر انتزاعي

أعلم ان الوجود اما عين الماهية في الكل اي في الواجب
والممكن او زائد عليها في الكل او عين الماهية في
الواجب زائد عليها في الممكن او بالعكس والاول
مذهب الشيخ الاشعري والثاني مذهب الجمهور من
المتكلمين والثالث مذهب الحكماء والرابع لم
يقل به احد كما انه لم يقل بانه جزء الماهية فا
نحصرت المذاهب في الثلثة وانما اوردها المص
بتقديم الثاني وتاخير الاول وتوسيط الثالث
على عكس ما في المواقف تنبيها بهذا الترتيب على
مراتبها في الرجحان والضعف قال قدس سره

صح ٤١

لما ذكرتم بعينه

من لزوم وجود الشيء نفس وجوده

وكونه موجوداً مقتضي وجه لزوم تقدم الشيء

على نفسه او التزمه والا كان تقدم الشيء بالوجود على نفسه

لا يجوز ان يكون تقدم الشيء كذلك

٤١

الواجبُ فى وجودهِ محتاجاً الى غيرهِ فلا يكون الواجبُ واجباً فلا بدّ أن تكون نفس الماهيةِ والعلةُ متقدمةً بالوجود على المعلولِ فيلزم تقدّمُ الماهيةِ بالوجودِ على الوجودِ وانّه محالٌ وأجيبَ بأنّ العلّةَ متقدّمةٌ وأمّا بالوجودِ فلا كتقدّمِ ماهيةِ الممكنِ على وجودِها فانّها علةٌ قابلةٌ له عندكم وليس ذلكَ بالوجودِ لِما ذكرتم بعينهِ ولهم أن يقولوا انّ ما يلزم تقدّمه على المعلولِ بالوجودِ هو العلةُ الفاعلةُ ووجودُ الواجبِ على

(قوله هو العلة الفاعلة) دون القابلةِ بناءً على انّ قيامهِ بالماهيةِ فى الممكنِ انما هو ذهناً لا خارجاً كما يأتى اه منه

متغايرين بالمفهومِ والاعتبارِ لكنهما فى الخارجِ موجودٌ له هويّةٌ واحدةٌ فلا قيامَ بينهما فى الخارج بل انما هو بالاعتبار كما يأتى فلا يوجب الامكانَ المنافىَ للوجوبِ اذ لا معنى لواجبِ الوجود سوى ما يمتنع زوالُ وجودِه عن ذاته نظراً الى ذاته ولا يضرّ احتياجه الاعتبارى ولا تسميتُه ممكناً بهذا الاعتبارِ مع انه خلافُ الشرعِ والاصطلاح فان الممكنَ المنافىَ للواجبِ ما يحتاجُ فى ثبوتِ الوجودِ له الى غيرِ ذاتِه والواجبُ ما لا يحتاج فى ذلك الى غيرِ ذاته بل يكونُ ذاتُه مقتضياً لوجوده وحينئذ يجوز اتصافُ الذاتِ وكذا وجودِه بالوجوب لكن اذا وصفنا ذاتَه به كان معناه انه يقتضى وجودَه واذا وصفنا الوجودَ به كان معناه أنه مقتضى ذاته كذا حققه بعض المحققين (قوله وأما بالوجود فلا الخ) أى وأما تقدمها بالوجود فليس بلازم بل اللازم هو تقدمها بما هى علة به ان كانت بالوجود فبالوجود أو بالماهية فبالماهية (قوله كتقدم ماهية الممكن الخ) فان تلك الماهية من حيث هى متقدمة على الوجود من غير اعتبار الوجود أو العدم وكتقدم الماهية على لوازمها المستندة الى نفس الماهية من حيث هى كالثلاثة للفردية والأربعة للزوجية (قوله عندكم الخ) التصريح به للتنصيص على لوازمهم والا فماهية الممكن قابلة لوجوده عندنا أيضا فليتدبر (قوله ولهم أن يقولوا الخ) اشارة الى ما رد به الطوسى هذا الجواب وحاصله أنّ الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود فى الخارج وبديهة العقل

تقدير امكانه محتاج الى فاعل فيلزم المحال لكن الوجود عند القائلين بزيادته أمر
اعتبارى لا يحتاج الى موجد فلا اشكال (قائم بنفسه ومقوم لغيره مخالف لوجود الممكن
فى حقيقته واذا) أى لما ذكر من المخالفة بين الوجودين فى الحقيقة (صح تفرده) أى
وجود الممكن (بالقيام بالماهية) فلا يرد أن تجرد الوجود عن الماهية وقيامه بذاته
إما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف عنه فيكون
وجود الممكن مجردا أيضا وهو باطل لأن ماهية الممكن من حيث هى تقبل العدم والا
ارتفع الامكان عنها وإما لغيره فيكون تجرد الواجب لعلة منفصلة

حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فان العقل مالم يلاحظ كون الشئ موجودا امتنع
أن يلاحظه مبدأ للوجود ومفيداً له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد أن يلاحظه العقل
غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل ولا العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين
اه أقول قد سبق آنفاً ماحاصله أن الماهية على التقدير المذكور تصير علة اعتبارية
لا خارجية فلا يلزم تقدمها بالوجود مطلقا على الوجود فافهم (قوله لكن الوجود عند
القائلين بزيادته الخ) أقول قد تقرر فى المنهيات السابقة ان النزاع انما هو فى الوجود
الحقيقى الذى هو مبدأ الانتزاع والا فلا خلاف فى زيادة الوجود الانتزاعى على الماهيات
صرح بذلك المحققون وللمنهيات ههنا على دقيقة هى انه لما تقرر أن مقصود المتكلمين
من زيادة الوجود على الماهية مطلقا ذهنا هو تغايرهما بحسب المفهوم لا الهوية تكون
مخالفة الحكماء لهم فى الواجب فى ذلك راجعة الى اتحادهما فيه ذهنا وخارجا ولا معنى
لاتحاد الوجود والماهية مفهوما وهوية إلا ترادفهما ولم يقل به أحد فالتحقيق هو أن
مراد الحكماء من كون الوجود فى الواجب عين الماهية هو أنه لا ماهية للواجب غير
الوجود بل حقيقته هو الوجود فقط أعنى الوجود الخاص المجرد عن الماهية لا أن
له ماهية ووجوداً كما للانسان فان له ماهية هى الحيوان الناطق ووجوداً هو الكون فى الاعيان
فانه لو كان المراد ذلك فحينئذ اما أن يريدوا باتحادهما الاتحاد فى الهوية فقط فلا يخالف
الواجب عندهم الممكنات وهو خلاف ما اشتهر عنهم وإما أن يريدوا الاتحاد فى المفهوم
أيضاً فهو باطل لما سبق آنفا وبالجملة تحقيق المقام طور يعلو عن طورنا هذا فليطلب

فلا يرد الخ
قال الفاضل الجلبي فيه بحث
لان انه اريد انها قابلة للوجود في
العقل فلانسلم انها ليست متقدمة بل متقدمة
بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تحققت في العقل اولا
ثم يعرض الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة في الخارج فلا
نسلم ذلك وانما يكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود آخر كذا في المحاكمات

من حيث يتبدل العدم والوجود لا يتبدل فيتحقق بشرط شيء في الكل الثاني ماهية لكن ليست بوجود اي
ولو كان الوجود مع الماهية لا يتبدل لان الوجود باي نحو يتحقق
منه

٤٥

فلا يكون واجبا ولا يرد أيضا أن الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وذلك لأن البحث ليس في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات في الحقيقة والمجرد هو الثاني والمعلوم ضرورة هو الأول والمراد بقيام الوجود بالماهية في الممكن قيامه بها (ذهنا لا عينا) إذ لا ينفرد كل بتحقق على حدة في الخارج (كبياض الجسم) فانه قائم به في الخارج فلا يرد أنه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع وجود ما لا وجود له في نفسه في المحل فينقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لأن التقدير أن وجود كل شئ زائد عليه

(قوله اذ لا ينفرد الخ) بناء على أنه ليس الهوية المتحدة مع الماهية في الخارج لانه أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج كما هو عند المتكلمين فافهم اه منه

في رسالتنا الجديدة (قوله فلا يكون واجبا الخ) ضرورة توقف وجوبه على تجرده المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم (قوله فانه قائم به في الخارج الخ) أقول ههنا بحث لم أر من تعرض له وهو انه ان أريد بقيام البياض بالجسم في الخارج وزيادته عليه خارجا بمعنى تغايرهما هوية أنه بعد عروضه له ليس في الخارج شئ واحد يطلق عليه البياض والجسم بل شيئان كل منهما متحقق بتحقق على حدة فسلم لكن لا نسلم ان الماهية مع الوجود بعد عروضه لها ليست كذلك فانه ليس في الخارج حينئذ شئ واحد يطلق عليه الماهية والوجود لامتناع حمل المواطأة بينهما عند القائلين بتغايرهما كما هو ظاهر فان قيل هناك شئ واحد هي الماهية ويطلق عليها الوجود بالاشتقاق فيقال الماهية موجودة قلنا ففي صورة القيام الخارجي أيضا شئ واحد هو الجسم يحمل عليه البياض بالاشتقاق فيقال الجسم أبيض فلا فرق فان قيل في صورة الجسم والبياض هما موجودان كل بوجود على حدة قلت في صورة الماهية والوجود كذلك اذ الماهية موجودة بوجودها ووجودها موجود بوجود وجودها على تقدير كون وجود كل شئ زائدا عليه ان قيل لا تمايز

وأيضاً الماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض أو موجودة فيدور أو يتسلسل
وذلك لأن زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل دون الخارج
وليس كقيام البياض بالجسم (مشارك) أي وجود الواجب (له) أي لوجود
الممكن (في عارض) هو مفهوم (الكون) أي الثبوت وهو الوجود المشترك
(المقول على الوجودات) الخاصة (بالتشكيك) لأنه في العلة أقدم منه في المعلول
وفي الجوهر أولى منه في العرض وفي القار كالسواد أشد منه في غير القار كالحركة
فيكون عارضاً لما صدق عليه اذ الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على

في الحس بين الوجود والماهية قلت كذلك بين البياض والجسم فليتأمل نعم الفرق
الظاهر بين الصورتين هو أن قيام البياض بالجسم مسبوق بوجود الجسم بخلاف قيام
الوجود بالماهية فان اكتفى في الفرق بين القيامين بمجرد هذا كان مسلما لكن لا يندفع
به الا الايراد الثاني المذكور بقوله وأيضا الماهية المعروضة الخ فتدبره جدا اذا تقرر
هذا وجب التمسك في دفع الاول بما حققه المحققون من أن زيادة الوجود انما هي
بالنظر الى الماهيات التي هي غير الوجود وأما بالنسبة الى نفسه فلا وذلك لأنه لما كان
تحقق كل شئ بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر
يقوم به فلا تسلسل قطعا فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى
ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى كون وجود الواجب بنفسه هو أنه مقتضى
ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه اذا حصل سواء من ذاته
كما في الواجب أو من غيره كما في الممكن لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان
مثلا فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا كذا حققه المصنف في شرح
المقاصد لكن لنا تحقيق يعلم منه أن الواجب لذاته هو الوجود ولا يرد عليه شئ مما
أورد على غيرنا فليطلب تحقيقه في رسالتنا الجديدة وان نسب المصنف الذاهبين الى
هذا المذهب الى الضلال البعيد نعم والله يضل من يشاء ويهدي من يريد (قوله اذ
الماهية وأجزاؤها الخ) وسيأتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى

ان كان غير الوجود اللاحق بانه يتم لو كان الوجود ان نفسه صفة قائمة

بالماهية كان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات

الى ما لا نهاية له وهو ممتنع

السابق عين الوجود اللاحق ويعود في ذلك الوجود ان نفسه

وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود

فيلزم كون الشيء موجوداً مرتين وهذا خلف

في نفسه ضرورة ان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يثبت له غيره

ابن الكمال زاده

او موجودة

يندفع

المراد بالدور ما لازمه وهو تقدم الشيء على نفسه ولزوم التسلسل

بناء على ان الوجود السابق عين الوجود اللاحق

مبني على انه غيره فيعود الكلام في الوجود فيقال لو كان الوجود الثاني

صفة ثابتة للماهية كان لها قبل قيام هذا الوجود وجود ثالث

فيتسلسل الوجودات الى غير النهاية وايضا لو كانت الماهية المعدومة

موجودة لزم كون الشيء موجوداً مرتين وهذا خلف ابن الكمال زاده

كرحمه موافقه

الثاني فلانه يلزم الدور او التسلسل بناء على ان قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع اعتبار وجود ذلك الشيء

الثالث فنقض لانه اعتبر اتصاف الجسم بالبياض وليس ببياض ودائما

اولا وكلاهما باطلان اما بطلان الاول فلانه يلزم

عارض للجسم فاما ان يعتبر قبل اتصافه به

بالنسبة الى كل شيء مثلا البياض

وهذا الاعتراض حاصله

يندفع

لانه اعتبر الاتصاف به قبل وجوده

ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي

واجزائها وفيه ان الماهية السواد والبياض والحمرة

مقولة بالتشكيك على افرادها اعني هذا السواد وذلك البياض

وكذلك الحمرة مع كونها ذاتيات لافرادها وانها كانت

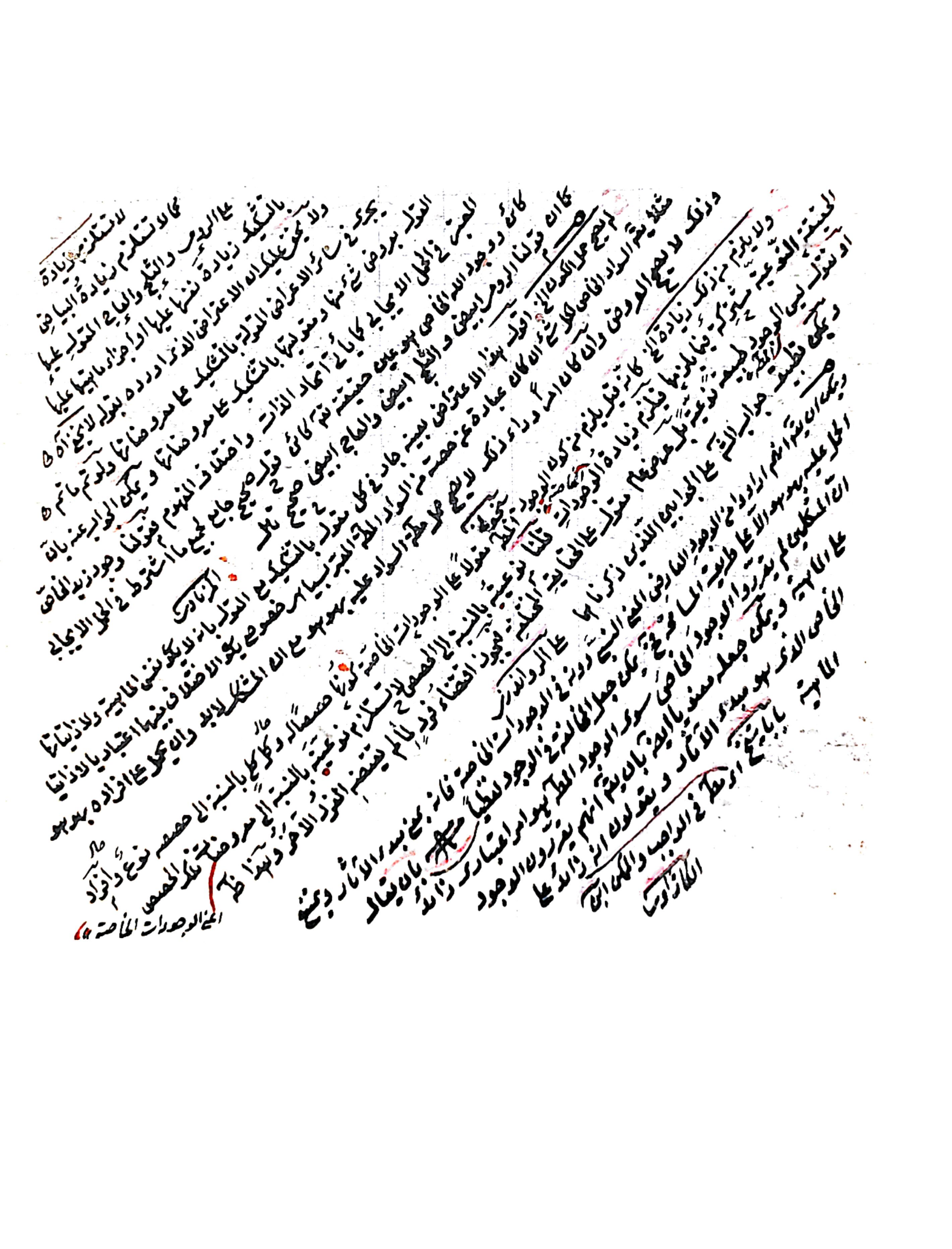
بالنسبة الى مصداقاتها اعني الاسود والابيض والاحمر

عرضيات

الكلنبوي

او عند الاشراقيين كافلاطون واتباعه

ابن الكمال زاده



أفرادها فقوله المقول على الوجودات الخ بمنزلة العلة لكون الكون عارضاً ولا يلزم من ذلك زيادة الوجودات الخاصة لأن زيادة العارض لا تستلزم زيادة المعروض لجواز كون واحد من الوجودات الخاصة قائماً بنفسه لكونه حقيقة مخالفة لسائر الوجودات لكن لا يخفى أن الوجود الخاص لكل شيء ان كان عبارة عن ثبوته لزم من القول بعروض الكون عليه اتحاد العارض والمعروض اذ لا اختلاف حينئذ الا بالاطلاق والتقييد وذلك لا يصحح العروض وان كان أمراً وراء الثبوت لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت عليه بل هو ومنه تعلم ضعف قولهم (كالنور على الانوار) بمعنى ان

(قوله بمعنى الثبوت) مع أن الظاهر أن حمله عليه لا يكون الا بهو هو والا كان لفظ الوجود مشتركاً لفظياً الا أن يقال حمل الكون على الوجودات انما هو بالاشتقاق ولا يلزم من

(قوله لجواز كون واحد من الوجودات الخاصة الخ) وما ينبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادق افراده وذلك كافراد الماشي من أنواع الحيوانات تشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينهما (قوله لكن لا يخفى الخ) أقول هذا اشارة الى ما أبطلنا به في رسالتنا الجديدة كون الوجود المطلق صادقاً على الوجودات الخاصة المختلفة الحقائق صدق العرضي اللازم على معروضاته المزعومة فان صدق الوجود على الوجودات ان أريد به حمله عليها بالمواطأة كما بين المطلق والمقيدات التي هي حصصه فسلم لكن لا نسلم انه عرضي لها كما لا يخفى فيمتنع كون تلك الحصص مختلفة الحقائق اذ حينئذ يكون كالمشي بالنسبة الى حصصه العارضة للموجودات لا الماشي بالنسبة الى الافراد التي تحته وان أريد به حمله عليها بالاشتقاق بأن يكون كل من الوجودات الخاصة المختلفة الحقائق موجوداً فلا نسلم كونها مشتركة في مفهوم الوجود المطلق بأن يكون حقيقة كل هو ذلك المطلق المقيد بما قيد فلا يكون الوجود المطلق مشتركاً معنوياً بالنسبة اليها بل المشترك بينهما هو الموجود لا الوجود كما أن المشترك بين أنواع الحيوانات هو الماشي لا المشي فقياس الوجود الى حصصه انما يصح على المشي بالنسبة الى حصصه لا على المشي بالنسبة الى الافراد التي تحته كما هو ظاهر على أولى الابصار (قوله لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت الخ) كتب ههنا ويمكن أن يقال انهم أرادوا من الوجود العارض المعنى النسبي دونه في الوجودات

نورَ الشمسِ ونورَ القمرِ ونورَ السراجِ مختلفةٌ بالحقيقةِ مشتركةٌ في عارضٍ النورِ المطلقِ هذا (وما يقال انه) أي الوجودَ (في الكلِّ) من الواجبِ والممكنِ (نفسُ الماهيةِ) كما نُسب الى الشيخِ الاشعري رحمه الله و كأنه لهذا قال المعدومُ ليس بشئٍ

ذلك كونَ الوجوداتِ الخاصةِ موجودةً حقيقةً لانّ اللازمَ من ذلك كونُها كائنةً لا موجودةً لان الوجودَ حقيقةً فيما هو أثر الفاعل في الممكنات وعين الذاتِ في الواجب تعالى واطلاقه على الكون العارض انما هو بطريق التجوز لانه أمر اعتباري انتزعه العقل عما هو الوجودُ حقيقةً لانّ الوجودَ مبدأُ الآثارِ وهذا الامر الانتزاعي لا يصلح لذلك لانه أمر اعتباري وفيه تأمل اه منه مد ظله العالي (قوله كما نسب الى الشيخ الاشعري) فيكون حمل النور على تلك الأنوار على سبيل الاشتقاق كحمل الكون على الوجودات أيضا فافهم اه منه مد ظله

الخاصة فانه بمعنى مبدا الآثار ويمتنع الحمل بهو هو الا على طريق المسامحة فحينئذ يمكن جعل الخلاف في الوجود لفظيا فافهم اه فالقائلون بزيادة الوجود أرادوا منه المعنى النسبي والقائلون بكونه نفسَ الماهيةِ أرادوا به مبدأَ الآثار لكن يلزم منه الاشتراك اللفظي بين هذين المعنيين وان كان كل منهما مشتركا معنويا في افراده والذي يظهر لنا ويجتمع به جوانب الكلام هو أن مرادهم من الوجود المطلق الذي اختلف فيه أنه هل هو زائد على الماهية أو عينها وهل هو مشترك معنوي أو لفظي هو الوجود بمعنى ما به تحقق الشئ لا بمعنى نفس التحقق أعني الكونَ المصدريَ فحينئذ يكون لكل من الاختلافات المذكورة وجه يليق بالاعتماد عليه ويندفع به جميع ما يورد ههنا خصوصا ما أورده في بحث الزيادة والقيام ذهنا وما أشار اليه الشارح «مد ظله» بقوله لكن لا يخفى الخ كما لا يخفى على المتفطن الحاذق (قوله في عارض النور المطلق) فعلى التحقيق الذي مر لا يكون المراد من النور المعنى المصدري بل ما به يتنور الشئ فافهم (قوله وكأنه لهذا قال المعدوم الخ) هذا تدقيق أنيق موافق لما صرح به المصنف في شرح المقاصد نقلا عن الامام من أن القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود لكن يخدشه

ولكن لهذا قال ره
ينبغي ان يذكر الش هذا القول
الا المتن ويذكره بعد قوله اقول انه
لم يرد بالوجود العيني الشيء الا لان هذا القول من
ابعد عن تاويل المص كلام الاشعري فينبغي شرح المتن
على مراد المص الا ان يتم كلام ثم يذكر الش ما هو رأيه ومختار عنده

قوله فان الوجود الخ

اي بمعنى مبدأ الآثار كما

بمعنى عند قول الائمة لكن قد عرفت

ان القيام آه فان الذي عرف سابقا قيام الوجود

بمعنى مبدء الآثار بالماهية ثم ان هذا الدليل يأبى عن

حمل كلام الاشعري على ما حمل عليه المص كأن انما ذكره توطئة

لما صنعه فيما سيجيء من قوله اقول لم يرد آه

يس

قوله فان الوجود الخ ويمكن ان يقال انهم ارادوا من الوجود العارض المعنى النسبي دون نفس

الوجودات الخاصة فانه بمعنى الآثار ويصح الحمل بهذا الاعتبار على طريقة الحكماء فحينئذ يمكن جعل الخلاف

في الوجود لفظيا فافهم ~~[illegible]~~ رأيت الشيخ قد محى هذه الحاشية بنحو

فان الوجود اذا كان نفس الماهية فاذا ارتفع ارتفعت فكان المعدوم نفيا صرفا بخلاف ما اذا قيل بانه زائد عليها كما قال به غيره كالمعتزلة فانه بارتفاعه لا يلزم ارتفاعها فان ارتفاع العارض لا يستلزم ارتفاع المعروض ولذا قالوا بأن المعدوم ثابت فكانهم لما قالوا بالزيادة والقيام بالماهية قالوا بثبوت الماهية ولو كانت معدومة لاستدعاء القيام ذلك لكن قد عرفت أن القيام انما كان ذهنا وهذا لا يستدعي الا الثبوت فيه (ف) ليس المعنى أن المفهوم من الوجود هو المفهوم من الشيء فان ذلك باطل بل هو (بمعنى أنه لا ينفرد كل) من الوجود والماهية (بتحقق على حدة في الخارج) أي ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى وليس المراد أنهما متحققان بتحقق واحد في الخارج اذ لا تحقق للوجود في الخارج مطلقا غاية الأمر أنه لا شيء ولا هوية الا اذا كان موجودا فكأنه نفسه (وانما هو) أي الانفراد (في العقل) كما هو

ماصرح به القاضي في شرح لب الاصول من أن أكثر القائلين بان المعدوم ليس بشيء قائلون بزيادة الوجود على الماهية فليراجع وليتدبر (قوله فان ذلك باطل الخ) لما سبق من أن تغاير مفهومي الوجود والماهية ضروري لكن اذا كان بمعنى التحقق والكون المصدري لا بمعنى ما به التحقق فتدبر (قوله اذ لا تحقق للوجود في الخارج مطلقا الخ) انما يتم لو أريد من الوجود المعنى المصدري الاعتباري وقد تقرر باعتراف الشارح «مد ظله» أن القائلين بكونه نفس الماهية يريدون به المعنى الحقيقي الذي سبق فتفطن (قوله فكأنه نفسه) كتب عليه فالمتحقق هو الموجود لا هو والوجود لا بتحققين ولا بتحقق واحد اه حاصله ان المقصود من كون وجود الشيء نفسه هو أنه اذا عرض الوجود على الماهية حصل هناك موجود واحد بوجود واحد لا موجود ان سواء بوجودين أو بوجود واحد ضرورة أن الوجود بالمعنى المصدري أمر اعتباري لا وجود له فيكون الموجود هو الماهية التي عرض لها الوجود نعم هناك أمران أحدهما الماهية المعروضة والآخر هو الوجود العارض لكن لما كان الموجود هو أحدهما فقط قيل بكون أحدهما نفس الآخر وان كانا متغايرين بالحقيقة ضرورة امتناع حمل أحدهما على

أقول انه لم يرد بالوجود المعنى النسبى الذى لا تحقق له فى الخارج وانما أراد به ما هو مبدأ الآثار وهو الهوية ولا شك أنه بهذا المعنى نفس الشئ كما لا يخفى (ثم الوجود ينقسم الى العينى) وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذى به تحقق ذات الشئ وحقيقته فى الخارج بل هو نفس تحققها وهو أعلى الوجودات (و) الى (الذهنى) الذى هو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشئ بمعنى انها لو تحققت فى الخارج لكانت ذلك الشئ كما أن ظل الجسم لو تجسم لكان ذلك الجسم (حقيقة) كالاضافة الى ذات الشئ وحقيقته (و) ينقسم (الى اللفظى والخطى مجازا) من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته (اذ ليس) الموجود (فى اللفظ والخط من الانسان) مثلا (الشخص و) لا (الماهية كما) أنه (فى الخارج) الشخص (و) فى (الذهن) الماهية (بل) الموجود فى اللفظ

الآخر مواطأة (قوله أقول الخ) حاصله أن ماذكر مبنى على أن المراد من الوجود هو الأمر الاعتبارى أما لو أريد به ما به التحقق فلا حاجة فى القول بعينية الوجود للماهية الى ارتكاب المسامحة التى ذكرت ضرورة أن الماهية اذا تحققت كان هناك شئ واحد موجود هو الماهية المتحققة وذلك الشئ كما تطلق عليه الماهية مواطأة يصح أن يكون بهذا المعنى نفسه فيطلق عليه بالمواطأة أيضا بلا مسامحة (قوله ولا شك الخ) أقول اذا عرفت ما سبق آنفا كان الاولى أن يقول ولا شك أنه بهذا المعنى يجوز أن يكون نفس الماهية الخ بزيادة ما يدل على الجواز فان ارادة ما هو مبدأ الآثار أعنى ما به التحقق من الوجود لا توجب القول بعينية الماهية اذ من المريدين من الوجود هذا المعنى من يقول بزيادته عليها كما لا يخفى على من تتبع كتب القوم فتدبر (قوله بالاضافة الى ذات الشئ الخ) حاصله أنه اذا قيل الانسان مثلا وجود فى الخارج ووجود فى الذهن كان اضافة هذين الوجودين اليه على سبيل الحقيقة لا المجاز بخلاف ما اذا قيل له وجود فى الخط ووجود فى اللفظ فان اضافتهما اليه على سبيل المجاز اذ ليس الموجود حينئذ ذات الانسان وحقيقته بل الموجود اسمه الملفوظ أو نقشه المرقوم ومعلوم أن ما ذكر مبنى على أن الموجود فى الذهن هو ذات الشئ لا شبحه فافهم (قوله بل الموجود فى اللفظ الخ) فى الكلام لف

اعلم أن الحكماء والمتكلمين
اختلفوا في الوجود الذهني
فأثبته الحكماء ونفاه المتكلمون و
الخلاف إنما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم
فإنه لما كان عند الحكماء عبارة عن حصول صورة المعلوم
في الذهن أثبتوه ولما كان عند المتكلمين عبارة عن نسبة مخصوصة
بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية
لهذه النسبة أنكروه
انتهى

(الاسم و) فى الخط (صورته) المرقومة نعم لو أضيف الى اللفظ الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود فى الأعيان (والدليل على) الوجود (الذهنى) مع أن كون العلم سواء أعمياً لا

ونشر مرتب سابقا ولاحقا (قوله نعم لو أضيف الى اللفظ الموضوع الخ) أى من حيث انه موجود عينى فى حد ذاته لا من حيث انه لفظ موضوع بازاء شئ آخر فانه بهذه الحيثية الاخيرة هو الوجود اللفظى المجازى وكذا الحال فى قوله أو الى النقش الموضوع الخ فانه بحيثية أنه نقش اللفظ وجود خطى مجازى اذا عرفت هذا عرفت انه لا حاجة الى التصريح بهذا ولا بقوله أو النقش الخ لان كلا منهما هو الوجود الخارجى الذى مر بيانه ولعله صرح به تبعا للمصنف فى شرح المقاصد لبيان أنه قد يكون تغاير الوجودات بالاعتبار والحيثية كما اذا اعتبرت فى الموجودات التى هى الالفاظ أو النقوش فتدبر فانه دقيق جدا * ثم اعلم أن لكل لاحق منها دلالة على السابق فللخطى دلالة على اللفظى وللفظى على الذهنى وللذهنى على العينى لكن الدلالة الاخيرة منها عقلية محضة لا يختلف الدال والمدلول فيها بحسب اختلاف الاوضاع والأشخاص اذ بأى لفظ عبر عن السماء مثلا فالموجود منها فى الخارج هو ذلك الشخص والدال الموجود فى الذهن هو الصورة المطابقة وأما الأخريان فوضعيتان يختلف فى واحدة منهما الدال وفى أخرى الدال والمدلول فان قيل معنى الدلالة هو كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصورة الذهنية والأعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها فى الذهن كان بمنزلة أن يقال يحصل من حصول الصور أجيب بأن المراد هو أنه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل فى الذهن الصور ويحصل منها الحكم على الأعيان الخارجية مثلا اذا قلنا العالم حادث حصل فى الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود فى الخارج كذا حرره المصنف فى شرح المقاصد (وأقول) الدال قد يغاير المدلول بالذات كالخط الدال على اللفظ واللفظ الدال على الصور الذهنية وقد يغايره بالاعتبار كالصورة الذهنية الدالة على العين ففى صورة التغاير الذاتى كما أن المدلول مغاير للدال كذلك صورة المدلول التى حصلت من الدال بفهمها منه مغايرة له وأما فى صورة التغاير الاعتبارى فصورة المدلول الحاصلة

تحقق له فى الاعيان أو عماله ذلك مقتضيا لثبوت أمر فى الذهن ظاهر حتى يجرى مجرى الضروريات (أنا نتعقل مالا ثبوت له فى الخارج اذ نحكم على الممتنعات) فى الخارج والحكم على الشئ لاسيما اذا كان حكما (ايجابا) كقولنا الممتنع أخص من المعدوم يقتضى تعقله (ونجد) أيضا (من المفهومات) مفهوما (كليا) متصفا بالكلية المانعة عن الوجود فى الخارج والفهم هو التعقل (و) نجد (من القضايا) قضية (حقيقية) لا وجود لموضوعها فى الخارج أصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الحكم على الأفراد الخارجية كقولنا

(قوله مقتضيا لثبوت الخ) لكن لا يلزم أن يكون ذلك هو الوجود الذهنى لجواز أن يكون ذلك الامر نفس المعلوم بل مرآة الملاحظة كما هو عند النافين للوجود الذهنى اه منه

(قوله حتى يجرى الخ) وحينئذ لا حاجة الى الدليل عليه اه منه (قوله اذ نحكم على الممتنعات الخ) وجه التخصيص هو الاحتراز عن أن يتوهم أن لا حكم فى السلب بل هو سلب الحكم فلا يثبت به تعقل مالا ثبوت له اه منه «مد ظله»

من ادراك الدال تكون نفس الدال حقيقة واعتبارا ولا حجر فيه انما الممتنع اتحاد الدال والمدلول كذلك ولا يلزم ذلك فيهما بل التغاير الاعتبارى موجود بينهما كما سيأتى فى مبحث اتحاد العلم بالمعلوم ولعل هذا مبنى على ما قالوا من أن المختار هو أن الالفاظ موضوعة للمعانى الذهنية لا الاعيان الخارجية والا فلا حاجة الى هذا التكلف فافهم فانه من الغوامض الدقيقة (قوله مقتضيا لثبوت أمر فى الذهن الخ) أقول لا شك أن العاقلة عند ادراكها للشئ يحصل لها حالة لم تكن لها قبل ذلك ضرورة امتناع الحالين وأما كون حصول ذلك الذى لم يكن حاصلا لها قبل حصولها فى الذهن فغير لازم لجواز أن تكون الحالة الحاصلة لها هى اضافة المدركة الى الشئ المعقول لا حصول صورته فيها فلم يكن ثبوت أمر فى الذهن ضروريا حتى يتم المدعى أعنى ثبوت الوجود الذهنى بل الضرورى هو ثبوت أمر للذهن لا فيه وهذا ليس بمثبت لتلك الدعوى فتبصر (قوله اذ نحكم على الممتنعات ايجابا الخ) عدل عن عبارة الجمهور

اذ نحكم على الممتنعات

الخ اي نحكم على ما لا ثبوت له في

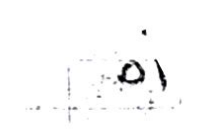
الخارج باحكام ثبوتية صادقة وانه اي

الحكم على تلك الامور المقصودة كذلك يستدعي

ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوته

اي ثبوت ذلك الغير في نفسه واذ ليس ثبوت تلك

الامور في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب ثم توقف



كل جسم حادث والقضية لابد فيها من تصور موضوعها (فالتعقل) والفهم
والتميز عند العقل (إن كان بالحصول) للمتعقل (فى الذهن فذلك) المطلوب (والا)
يكن بحصوله فيه (فلا محالة يقتضى) التعقل (اضافة) وتعلقا (بين العاقل
والمعقول ولا تعقل) أى لا تتصور الاضافة (الى النفى) والعدم (الصرف واذ
ليس الثبوت) والوجود للمضاف اليه (فى الخارج) كما فى الامثلة المذكورة (فكان
فى العقل) وهو المطلوب والمعنى بالوجود الذهنى وفيه أن الاضافة إنما تتوقف
على امتياز المضاف اليه وهو حاصل بمجرد حصول الشبه عند العقل القائل به أهل
الشبح ولا تتوقف على وجوده لا خارجا وهو ظاهر كما فى الصور المذكورة ولا

حيث قالوا اذ نحكم على الممتنعات بأمر ثبوتى الى ما ترى لئلا يرد ما أورد عليهم من
أنه ان أريد الثبوت فى الخارج فمحال أو فى الذهن فمصادرة على أنه يجوز أن يراد الثبوت
فى الجملة وكونه منحصراً فى الخارجي والذهني لا يستلزم أن يراد أحدهما على التعيين
حتى يلزم شئ مما ذكر (قوله والفهم والتميز عند العقل الخ) اشارة الى الجواب عما
أورد على الوجوه المذكورة وحاصل الايراد أنه إما أن يراد من تعقل ما لا ثبوت له فى الخارج
وجوده فى الذهن فيرد أنه مع أن الوجوه الثلاثة لا تفيده يلزم المصادرة اذ يصير حينئذ
حاصل المتن أن الدليل على الوجود الذهني هو وجود ما لا ثبوت له فى الخارج فى الذهن
الخ وإما أن يراد التميز عند العقل فيرد أن التميز عنده لا يوجب الوجود فيه لجواز أن يكون
ذلك بالاضافة التى يقول بها المتكلمون وحاصل الجواب أن المراد هو التميز عنده ولا نسلم
أنه لا يوجب الوجود فيه اذ التميز يقتضى اضافة بين العاقل والمعقول الخ أى لا تتصور الاضافة
الى النفى الخ هذا ممنوع بناء على ما قررناه فى رسالتنا الجديدة من تمايز أشياء فى مرتبة
ذاتها وحد أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لكن هذا طور يعلو عن طور ما نحن فيه
ولذا ترى المصنف أبطله فى شرح المقاصد فليراجع وليتبصر (قوله وهو حاصل بمجرد حصول
الشبه الخ) أقول ان أريد بحصول الشبه عند العقل حصوله ووجوده فيه فهو اعتراف
بالمطلوب أعنى الوجود فى الذهن فى الجملة وإن أريد به تميزه عنده عاد الكلام بأنه يقتضى

ذهناً أذ قد يحصل التميز المطلوب بحصول المثال هذا فإن قيل لو كان التعقل بوجود المتعقل فى الذهن لزم اتصاف الذهن بالاعراض المتصورة حتى المتضادات ولزم وجود الممتنع فى الخارج قلنا وجود الشيء فى الذهن وجود ظلى له (وهو وجود غير متأصل) لذلك الشيء (لا يقتضى الاتصاف) وانما المقتضى لذلك الاصيلى الذي يترتب عليه الآثار (كالمؤمن يتصور الكفر) فانه لا يتصف بالكفر بمجرد ذلك (فلا يوجب) الوجود الذهنى (اتصاف الذهن بالأعراض) المتصورة (حتى يوجب الاتصاف بالمتضادات) الممتنع بديهة كالحرارة والبرودة المتصورتين وقوله (ولا وجود الممتنع فى الخارج) يحتمل العطف على قوله اتصاف الذهن بالأعراض والعامل فيه لا يوجب وعلى قوله الاتصاف والعامل لا يقتضى وقوله (لكون الذهن فيه) أى فى الخارج (كالماء فى البيت) بواسطة الكوز مثلا فكما أن البيت ظرف الماء لأن ظرف الظرف ظرف فكذا الخارج ظرف الذهنى بواسطة الذهن وجه المنفى وأما وجه النفى فهو أن الوجود الذهنى وجود ظلى غير أصيل فلا يقاس على الماء الموجود فيه بالوجود الاصيل هذا واعلم أنه يشبه

إضافة الخ فتدبره ثم قال فى شرح المقاصد ما حاصله انه ان قيل المعقولات التى لا وجود لها فى الخارج لا يلزم أن تكون موجودة فى الذهن لجواز أن تكون قائمة بأنفسها كالمثل الافلاطونية وكالمثل المعلقة التى يقول بها القائلون بعالم المثال أو قائمة ببعض المجردات كما يدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات فى العقل الفعال قلنا كلامنا فى الممتنعات والمعدومات ولا خفاء فى امتناع قيامها بأنفسها فى الخارج وكذا بالعقل الفعال بهوياتها اذ لا هوية للممتنع والمعدوم غاية الامر أن تقوم به صورها بمعنى تعقله اياها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة فى العقل فيرتسم الصورة

لان ظرف الظرف

ظرف — لا يخفى عليك انه

اذا صدق ان ظرف ظرف الشيء ظرف

يلزم منه كون وجود الشيء في الخارج بواسطة

فيتكي الى وادة لكن لا يلزم من وجوده في الخارج بواسطة

الذهن شيء من المحال لانه وجود ظلي اي اعتباري غير اصيل وانه

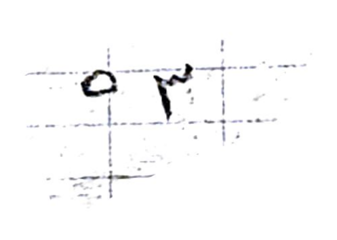
لم يصدق تلك المقدمة تطرأ كما اشار اليه الفاضل الكلنبوي حيث قال قريبا من

اول الباب الرابع في بحث يتكي الى وادة الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في

البيت بواسطة صدق ان ظرف ظرف الشيء ظرف من الظروف الخارجية الا انه قال كما يكذب في يتكي

نحو اجتماع النقيضين في الذهن والذهن في الخارج لم يلزم منه كون الوجود الظلي على الممتنع في الخارج بل

الرابطي


٥٣

الخلاف فى الوجود الذهنى باللفظى فان الكل متفق فى الصورة الا أن القائلين بالوجود الذهنى يقولون باتحاد الصورة وذى الصورة ولا اختلاف الا بالمحل والنافين له لا يقولون به وانما هى عندهم مثال له (ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس الا الثبوت) ضرورة فكل ما هو ثابت فهو شئ وموجود وبالعكس (و) المعقول (من العدم) ليس (الا النفى) فكل ما هو معدوم فهو منفى وبالعكس و كما أن المنفى ليس

فى القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهنى (قوله فان الكل متفق فى الصورة الخ) أقول لا خفاء فى أن الخلاف بين المتكلمين النافين للوجود الذهنى والفلاسفة القائلين به خلاف معنوى مبنى على أن الفلاسفة جعلوا العلم من مقولة الكيف أعنى الصورة الحاصلة فى الذهن وان المتكلمين جعلوه اضافة أو صفة ذات اضافة ولم يقولوا بالصورة مطلقا فى الذهن نعم اختلفت الفلاسفة فى أن الصورة الحاصلة فى الذهن هل هى عين ذى الصورة وحقيقته كما عليه أهل الحقيقة أو مثاله كما عليه أهل الشبح والفرقتان من الفلاسفة كلتاهما قائلتان بالوجود الذهنى والخلاف بينهما يرجع فى الحقيقة الى أن الوجود الذهنى هل هو وجود حقيقى لذى الصورة كما هو عند أهل الحقيقة أو وجود مثالى له كما هو عند أهل الشبح وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق فمنذ كر والذى ساق الشارح «مد ظله» الى هذا هو أن بعض المحققين أورد على أهل الحقيقة نظرا حاصله ما ذكره الشارح فيما سبق بقوله وفيه أن الاضافة انما تتوقف على امتياز المضاف اليه الخ فظن الشارح أن ذلك ايراد على القائلين بالوجود الذهنى مطلقا وليس كذلك كما هو واضح وتذكره فانه من بدائعنا وودائعنا (قوله فكل ما هو معدوم الخ) اعلم أنهم اختلفوا فى أن المعدوم هل هو ثابت وشئ أم لا وفى أنه هل بين الموجود والمعدوم واسطة أم لا فالمذاهب بحسب الاحتمالات أعنى اثبات الامرين أونفيهما أو اثبات أحدهما ونفى الآخر أربعة والحق منها هو نفيهما بناء على أن الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى والشيئية تساوق الوجود بمعنى أنها تساويه فى الصدق أى كل شئ موجود و بالعكس لا بمعنى الاتحاد فى

بشيء ولا ثابت (فكذا المعدوم ليس بشيء ولا ثابت) نعم المعدوم فى الخارج يكون عند الحكماء شيئا فى الذهن لانهم قائلون بالوجود الذهنى لا عندنا اذ لا نقول به (و) كما أنه لا واسطة بين الثابت والمنفى (لا واسطة بينه) أى المعدوم (وبين الموجود) والمنازع مكابر هذا ما ذهب اليه الحكماء وجمهور المتكلمين (ومنهم من أثبتهما) يعنى أنه عد المعدوم شيأ وثابتا لا أنه أطلق عليه لفظ الشئ حقيقة اذ هو بحث لغوى فيرجع فيه الى النقل والاستعمال وأثبت الواسطة (جمعا) فقال المعلوم ان لم يتحقق فى نفسه فمنفى وان تحقق فان كان مع ذلك له كون فى الاعيان فاما بالاستقلال كالاسود والسواد فهو موجود أو بالتبعية كالعالمية فواسطة وان لم يكن له كون فى الاعيان فمعدوم ممكن وانما قيدنا المعدوم بالممكن لأن الممتنع منفى لا تقرر له اتفاقا (و) منهم من أثبتهما (تفريقا) فمن أثبت الواسطة فقط قال المعلوم ان لم يكن له ثبوت فمعدوم وان كان له ثبوت فان كان بالاستقلال فموجود أو بالتبعية فواسطة ومن عد المعدوم شيأ فقط قال المعلوم ان لم يتحقق فمنفى وان تحقق فثابت وحينئذ ان كان له كون فى الاعيان فموجود والا فمعدوم (ويسمى الواسطة

المفهوم حتى يلزم الترادف اذ يدل على نفى الترادف أن قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها دون قولنا السواد شئ (قوله والمنازع مكابر الخ) جعل الوجود أخص من الثبوت والنفى من العدم والموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه كذا فى شرح المقاصد (أقول) يستفاد من هذا أن النزاع بين الفرق لفظى فتدبر (قوله اذ هو بحث لغوى الخ) هذا ليس منافيا لما مر آنفا من أن النزاع بين الفرق راجع الى اللفظ فليتأمل ثم قيل ان لفظ الشئ فى اللغة حقيقة فى الموجود مجاز فى غيره وقيل بمعنى المعلوم أى ما يصح أن يعلم وقيل غير ذلك

٥٤

ق لان الممتنع منفي
لا تقرر له اصلا وانما قيدناه
به تنصيصا على المراد بالمعدوم
اذ الممتنع عنده منفي لا تقرر له والمعدوم
متقرر في نفسه فيها مستقلا مع انه لو لم يقيده به
لتوهم صدقه على المنفي اعني الممتنع فالمعدوم

وبين المعدوم والوجود واسطة
الا يتوهم ان ضمير اثبتهما عائد الى الحكيم ان بينهما واثبت بعض اوجب والنفي ومنهم من قال باعجاب الحكيم اي قال المعدوم شيء وثابت
نظرا الى المعطوف وذكر اثبت في كلام الحكيم بالنظر الى المعدوم بعض وبالنظر الى الواسطة بعض آخر كما لا يخفى على من له دراية فافهم
واثبت الواسطة عطف على قوله عن المعدوم فالمتقدم يعني انه اثبت الواسطة ويجوز ان يكون الفريقين المذكورين
نظر منازعة
الثبوت الى وجه الممكنات الغير الكائنة والوجود الذهني لها والوجود العلمي ليس الا بحسب اللفظ والتسمية
معدومات سواء كانت ممتنعة او ممكنة وقالوا بالوجود الذهني لكلها تمام ولعل الترديد بين
لما قالوا بالثبوت الخارجي للمعدومات الممكنة كما قال المتكلمون بالوجود العلمي لكل
يمكن ان يكون نقليا لان الحكيم والحكماء لو قالوا باعم الثبوت الخارجي
الى كيفيات الفنائية ولا يخفى عليك ان الخلاف في الثبوت الخارجي
وفي قوله بالثبوت الخارجي للمعدومات الممكنة عين
مكابر في قوله باعم الثبوت من الوجود
اي الذي هو بعض المعتزلة
والمنازع مكابر

رجوع المبني على التغيير

ق فمعدوم ممكن فالمعدوم الممكن عنده ما له تحقق باعتبار نفسه وكذا ما له
ذلك شيء وثابت فالمعدوم شيء وثابت عنده ولا اعتبار
في الوجود الكون في الاعيان بالاستقلال وفي المعدوم نفسه مطلقا
لا بالذات ولا بالتبع لم يدخل تحت العالمية في الاول لانتفاء
الكون في الاعيان بالاستقلال فيها ولا في الثاني لوجود الكون
في الاعيان بالتبع فيها فافهم

وشبهة انه الخ

توضيحه هو ان شبهتهم

في اثبات الواسطة بين الموجود

والمعدوم هي انه يجب ان يجعل الوجود

منه اي من الحال الذي هو الواسطة بينهما

اذ الوجود على تقدير ان لا يكون واسطة بينهما

لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما اذ لا خارج

منهما فيكون الوجود منهما وكلاهما محالان اما الاول فلانه

لو وجد كان وجوده زائدا كما ان الصفة زائدة على الموصوف

فيكون هو ايضا موجودا وهلم جرا في بقية الوجودات واما الثاني

فلانه لو عدم لاتصف بالنقيض على تقدير القول بعدم الواسطة لان نقيض

الوجود ح هو العدم ليس الا اذ ربما صدق عليه النقيض على تقدير القول بالواسطة لانه

نقيضه ح اعم من العدم لصدقه على الواسطة ايضا لكون الوجود اياهما خلاف المفروض فلا

بد ان يكون معدوما على تقدير ان لا يكون موجودا قطعا والاتصاف بما صدق عليه النقيض ايضا باطل

بينها في نفس لكونه مبنيا عن غيره والحال هو الثاني

بعد وما كان مبنيا ايضا فلا يكون الوجود موجودا بهو

ثم زائد عليه على ما هو رأيكم وان كان الثاني لزم اتصاف الوجود بالنقيض فانه كل معدوم منفي كما تقرر عندكم واذا كان الوجود

وح يجاب بانا سلمنا ان المعدوم هو المنفي لكن لا يلزم من ذلك الا كون الموجود

واسطة بينهما سوى الحال وقد فرض عدم كونه حالا فيتعين احد الامرين فان كان الاول لزم التسلسل في الوجودات لان وجود كل

اذا عرفت ذلك فالاولى ان يجاب عن الشبهة بانه لم لا يكون الوجود حالا فلا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما اذ لا

لا يلزم كونه نقيض نفسه لانه نقيض الحال الذي دون الحال على وزان ما قالوا من ان نقيض العدم دون المعدوم

بالنقيض ثم الجواب عنها بما ذكروه لا يفيد في ما ذهب اليه مثبتو الحال اذ في كون الوجود حالا

اتصاف بالنقيض ليصح ما ينبغي ان الظاهر يدل لزم انه ان يقول كان ذلك عين الاتصاف ف

لا ادعوه فلا يصح وجها لا ذهبوا اليه وايضا قولهم لو كان معدوما لزم الا

تنقيض كذلك في كونه حالا اتصافا به ايضا فتحرير الشبهة كذلك نعم

برمتهم ويرد عليه انه كما ان في كونه معدوما اتصافا با

عنها بما ذكر في الكتاب وشرحه هو ما قرروه

اعلم ان تحرير الشبهة والجواب

وشبهة انه يجب الخ

اي قالوا الوجود عين

وصف مشترك

ليس بموجود ولا

معدوم

شرح

بين الموجود والمعدوم (حالاً و) شبهته أنه يجب أن (يجعل الوجود منه إذ لو وجد تسلسل) الوجودات ولزم اجتماع أمور غير متناهية في وجود أمر واحد وإنه محال (ولو عدم اتصف بالنقيض) أو بما يصدق عليه نقيضه فإن العدم على تقدير الواسطة أخص من نقيض الوجود وإنما نقيضه اللاوجود وهذا أيضاً محال (ورد بأ) نا نختار أنه موجود لكن لا نسلم لزوم التسلسل لأ (ن وجوده عينه) فإن كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه لكن إذا ثبت لنفسه فليس أمراً زائداً عليه كالقدم

(قوله أو بما يصدق عليه الخ) والقول بأن الصحيح أي المفسرة كما هو الواقع في شرح المقاصد لأن الاتصاف إنما هو بما صدق عليه النقيض ليس بشئ لأن العدم لا ما صدق له إلا بالاتصاف به فعلى تقدير التفسير لزم اعتبار الاتصاف مرتين فما في شرح المقاصد إنما هو من النساخ وأما على تقدير الواسطة فيكون للنقيض ما صدق عليه بدون اعتبار اتصاف به على أن الاتصاف بما صدق عليه بالمعنى الذي يراد منه التفسير اتصاف بالنقيض أيضاً فلا حاجة الى التفسير اه منه (قوله وإنما نقيضه اللاوجود) واللاوجود وإن كان أعم من المعدوم لصدقه على الحال الذي هو غير الوجود لكنه لا يصدق على الحال الذي هو نفس الوجود لامتناع صدق نقيض الشئ على ذلك الشئ فاعرف هذا حتى لا تقع في شبه اه منه (قوله وهذا أيضاً محال) لأن اتصاف الوجود بالعدم سواء كان العدم نقيض الوجود أو أخص من نقيضه يوجب انتفاء الوجود فلا يكون الموجود موجوداً فافهم اه منه

(قوله بين الموجود والمعدوم الخ) ورسموا الحال بأنه صفة لموجود لا تكون موجودة ولا معدومة والمراد بالصفة ما لا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير بخلاف الذات واحترزوا بقولهم لموجود عن صفات المعدوم فإنها معدومة لا أحوال وبقولهم لا تكون موجودة عن الصفات الوجودية كالسواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية كذا قالوا فافهم (قوله أو بما يصدق عليه نقيضه الخ) والحاصل أن الوجود نقيضه

والحدوث والوحدة والكثرة الى غير ذلك (و) قد يجاب باختيار أنه معدوم ولا اتصاف بالنقيض بل بالمعدوم وهو ليس نقيض الوجود لأن (نقيضه العدم لا المعدوم) ولو أريد الاتصاف بطريق الاشتقاق وذو هو فلا نسلم استحالته فان كل صفة قائمة بشيء فرد

اللاوجود وهو عند النافين للواسطة يساوي العدم بل يرادفه وعند المثبتين لها يعم العدم والحال فيكون كل من العدم والحال أخص من اللاوجود فلو عدم الوجود لزم اتصافه بنقيضه عند النافين لها و بأخص من نقيضه عند المثبتين والشيء كما يستحيل اتصافه بنقيضه يستحيل بأخص من نقيضه أيضا كما هو واضح والمصنف رحمه الله فسر النقيض في شرح المقاصد هنا بما يصدق عليه النقيض لئلا يكون انتهاض الشبهة الزاميا وأما الشارح « مدظله » فقد سلك طريق العطف دون التفسير لتنتهض على كلا المذهبين فتدبره (وأقول) ههنا بحث وهو أنه سبق آنفا أن كلا من العدم والحال على تقدير الواسطة أخص من نقيض الوجود فكما أنه لو كان الوجود معدوما يلزم الاتصاف بأخص من نقيضه فكذلك لو كان حالا يلزم الاتصاف المذكور بل هذا أفحش فانه لو أمكن الجواب عن الاول كما يأتي قريبا بأن اتصافه بطريق الايجاب اشتقاق ولا استحالة فيه لا يمكن في الثاني لانه اتصاف بطريق المواطأة أعني أن الوجود حال ولا خفاء في بطلانه (ثم أقول) انه يمكن أن يجاب عنه بأن القائلين بالواسطة انما يثبتونها بين الموجود والمعدوم كما صرح به في شرح المقاصد لا بين الوجود والعدم لانهم فسروا الواسطة بصفة ليست موجودة ولا معدومة كما سبق لا بما ليس بوجود ولا عدم كيف وهم عدوا الوجود حالا فلو كان الحال هو الواسطة بين الوجود والعدم لزم من ذلك كون الوجود واسطة بين نفسه وغيره وهو بديهي البطلان اذا تقرر هذا ثبت أن كلا من العدم والحال ليس أخص من نقيض الوجود بل العدم مساو لنقيض الوجود والحال مما يصدق عليه نقيض الموجود لا الوجود فاندفع البحث وبطل ماسبق من الشارح هنا ومن المصنف في شرح المقاصد من طريقي التفسير والعطف فتدبر جدا لكن بقي ههنا شيء يطلب تحقيقه من رسالتنا

من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فإنه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن
الجسم ذو لا جسم فلا بعد في أن يصدق أيضاً أن الوجود معدوم وذو لا وجود (قالوا)
أي الذين عدوا المعدوم شيئاً وثابتاً (المعدومات متمايزة) بعضها عن بعض لأن
بعضها متصور فيتميز عن غير المتصور وبعضها مراد فيتميز عن غير المراد (ولا يعقل التميز
بدون الثبوت) لأن التميز لا يتصور إلا بالإشارة وهي تقتضي ثبوت المشار إليه لامتناع
الإشارة إلى النفي الصرف وأيضاً قالوا إنها ممكنة لأن كلامنا في المعدومات الممكنة
(و) كل ممكن ثابت لأن (الإمكان) وصف (ثبوتي) وإلا لم يكن الممكن ممكناً لعدم
الفرق بين إمكانه لا أي إمكانه منفي ولا إمكان له أي سلب الإمكان عنه لأن المنفي

(قوله كالسواد الخ) فإن قيل اتصاف الوجود بالعدم ليس كاتصاف الجسم بالسواد مثلا
لأن اتصاف الوجود بالعدم يقتضي أن لا يكون الموجود موجوداً واتصاف الجسم
بما ذكر لا محذور فيه فافترقا قلت هذا مبني على أن المعدوم في نفسه معدوم بالنسبة
إلى الشيء وليس كذلك كما لا يخفى اهـ منه

الجديدة (قوله فيصدق أن الجسم ذو لا جسم الخ) وههنا كلام فصلناه في رسالتنا الجديدة
وحاصله هو أن قولنا الجسم ذو لا جسم إن أريد به أنه ذو انتفاء الجسمية عنه فلا نسلم
صدقه ضرورة امتناع صحة سلب الشيء عن نفسه وإن أريد أنه ذو شيء منتف عنه الجسمية
فصدقه مسلم لكن لا نسلم أن اللازم من اتصاف الوجود بالعدم هو كونه معدوماً بمعنى أنه
ذو شيء نفي عن ذلك الشيء الوجود بل اللازم هو كونه معدوماً بمعنى أن الوجود ذو انتفاء
نفسه ولا خفاء في بطلانه لا أظنك في ريب مما ذكرنا (قوله لعدم الفرق بين إمكانه
لا الخ) أقول هذا التحرير هو الموافق لما وجدناه في كتب القوم وحاصله أنه إذا لم يكن
الإمكان وصفاً ثبوتياً بل كان منفياً في نفسه لا يبقى فرق بين أن يقال ذلك الشيء لا إمكان
له وبين أن يقال إمكان ذلك الشيء منفي في نفسه لأنه حينئذ يكون مؤدى العبارتين سلب

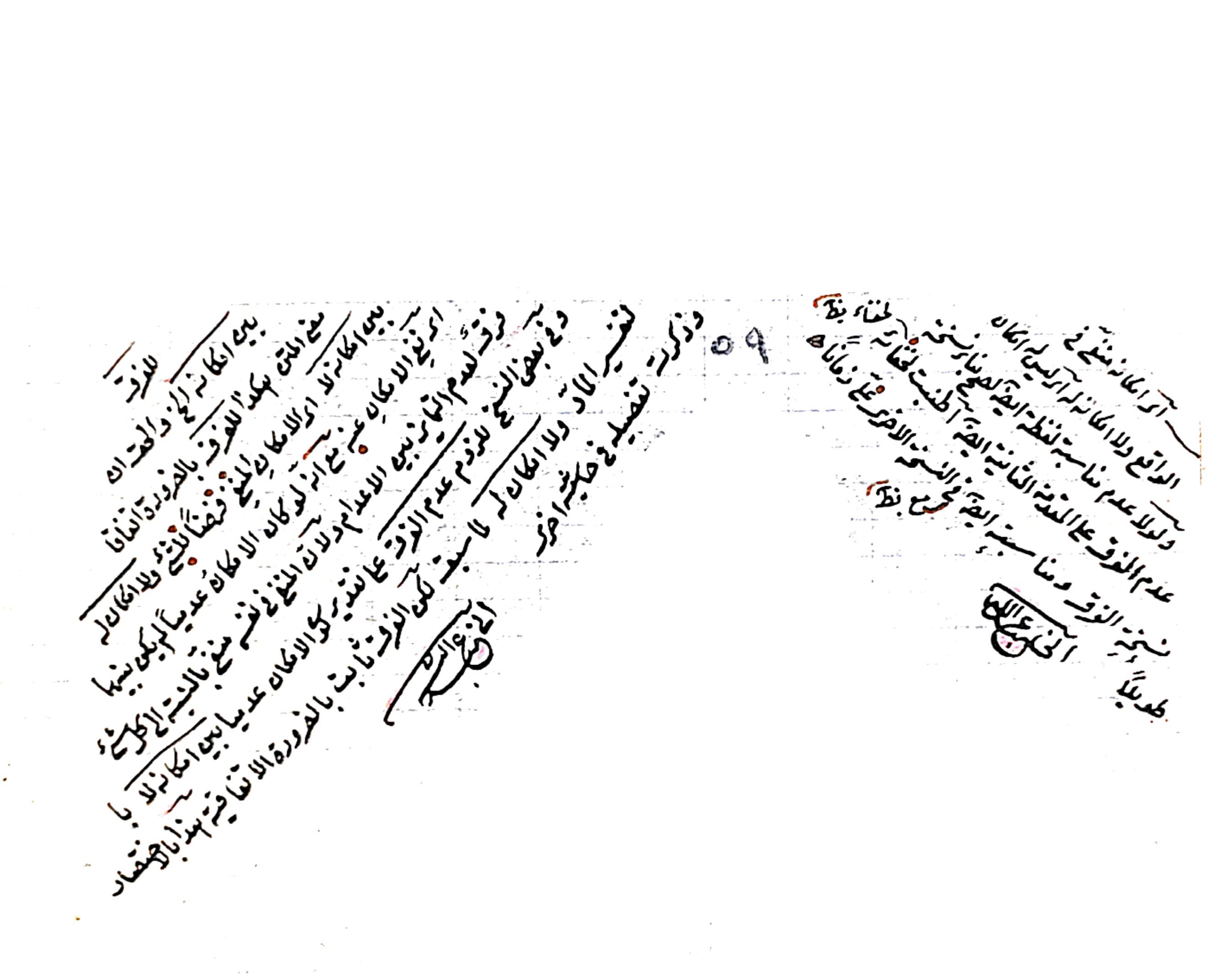
في نفسه منفي بالنسبة الى كل شئ ومارأيته من نسخ المتن هكذا (للفرق بين امكانه لا ولا امكان له) يعني أن الفرق بين ثبوت الامكان للشئ وان لم يكن موجودا في نفسه وسلبه عنه ثابت والا لم يكن الممكن ممكنا فلابد أن يكون الامكان وان كان أمرا غير موجود ثبوتيا اذ لو كان منفيا لم يكن بين ثبوت الامكان للشئ وسلبه عنه فرق لان المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شئ ولا يلزم من كونه غير موجود كونه منفيا (فثبت موصوفه) لان اتصاف غير الثابت بالثابت

(قوله يعني أن الفرق الخ) ويحتمل أن يكون المراد بذلك هو الفرق بين الامكان ونفيه الا أنه وصف الامكان بالنفي بناء على اعتقاد الخصم والحاصل أن الفرق بين الامكان الذي تعتقدون أنه منفي وبين نفيه ثابت فلا يكون اعتقاد أنه منفي صحيحا والا لم يكن بينهما فرق مع ثبوت الفرق بينهما بالاتفاق فيكون أمرا ثبوتيا لا منفيا اهـ منه

(قوله غير موجود) بل فيه اشعار بأن الامكان ليس أمرا موجودا في نفسه وان كان ثبوتيا لمكان الفرق اهـ منه

الامكان عنه أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان الوصف اذا كان منفيا في حد ذاته يكون منفيا عن الغير أيضا فاذا دلت العبارة على انتفاء الامكان في حد ذاته دلت على انتفائه عن الغير بالاولى فاذا قيل امكان ذلك الشئ منفي فهو بمنزلة أن يقال لا امكان له فيلزم سلب الامكان عنه هذا (قوله وما رأيته من نسخ المتن الخ) أقول الظاهر عندي في تحرير هذه النسخة الموافق لسياق الكلام هو أن يقال الامكان ثبوتي بدليل الفرق بين هاتين القضيتين أن الشئ الذي لم يكن متصفا بالامكان يصح أن يقال في حقه لا امكان له ولا يصح أن يقال في حقه امكانه لا وليس هذا الا لان الامكان وصف ثبوتي اذ لو كان منفيا كان مؤدى الثانية راجعا الى الاولى ولم يبق بينهما فرق لما سبق آنفا وصحت كلتاهما في حق ذلك الشئ بلا فرق وليس كذلك فتأمله فانه تحرير أليق بسوق الكلام وأنسب بما في كتب القوم في هذا المقام (قوله يعني أن الفرق بين ثبوت الامكان الخ) الظاهر أن يقول بدل هذا يعني أن الفرق بين الحكم بكون امكان الشئ منفيا و بين نفي الامكان عنه ثابت الخ فان هذا





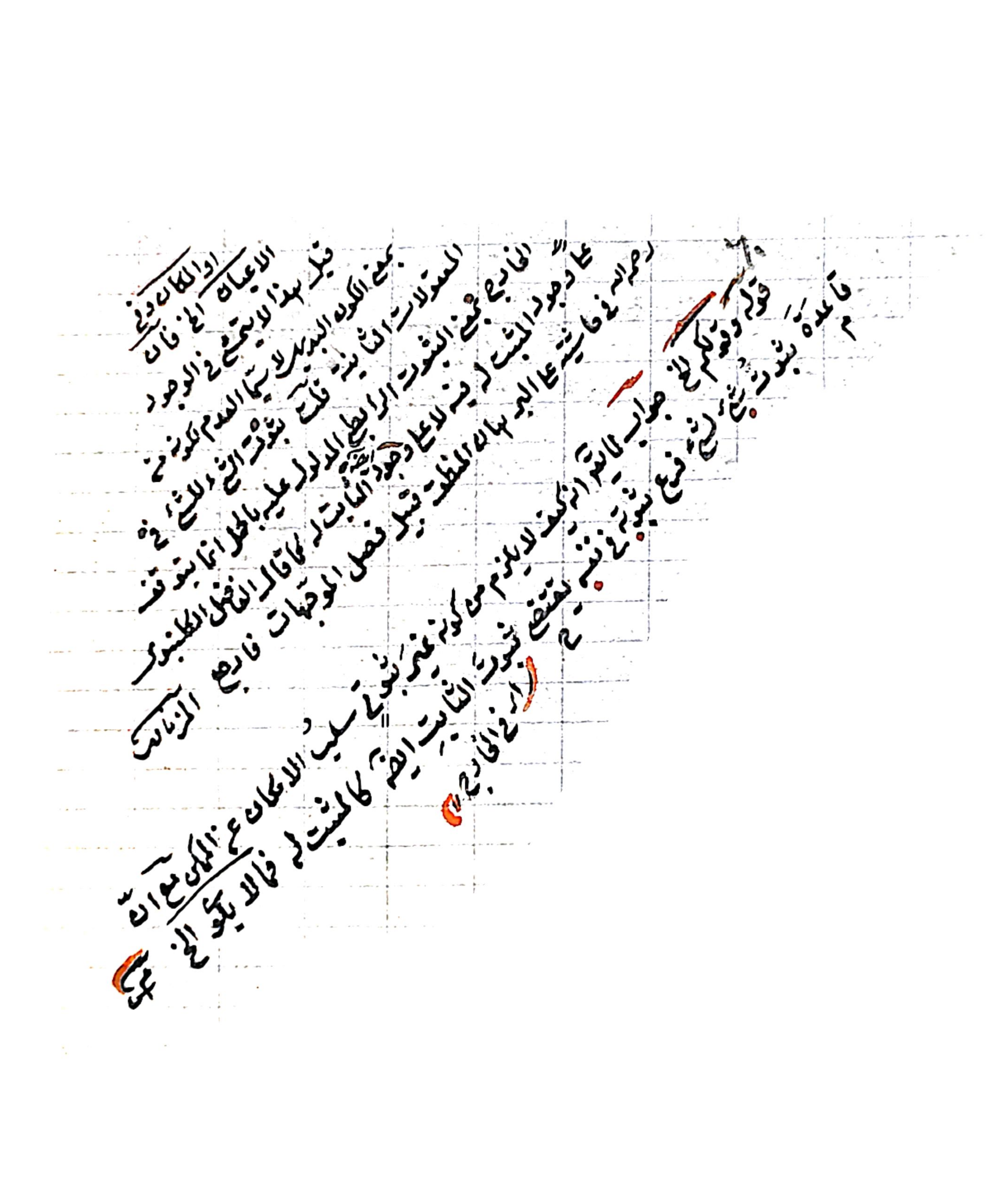
محال ضرورة (قلنا) ان أريد أن (التميز) يقتضى الثبوت فى الخارج فممنوع وانما يلزم أن لو كان بحسب الخارج و(انما هو عند العقل والا انتقض بالممتنعات) كشريك البارى واجتماع النقيضين وكون الجسم فى آن واحد فى حيزين لتمايز بعضها عن البعض وعن الامور الموجودة مع أنها منتفية قطعا (و) انتقض أيضا (بالمركبات الخيالية) فانها متمايزة وممكنة أيضا مع أنها غير ثابتة وفاقا وان أريد فى الذهن فلا يفيد (وان الفرق بين نفى الامكان) عن شئ (والامكان المنفى) فى نفسه (على تقدير كونه منفيا) غير ثابت فى الخارج أصلا بل بمجرد اعتبار العقل (ثابت أيضا) كالفرق على تقدير كونه ثبوتيا فان معنى امكانه لا أنه متصف بصفة غير ثبوتية هى الامكان ومعنى لا امكانه سلب تلك

(قوله فلا يفيد) لان كلامنا فى المعدوم المطلق ولو كان موجودا فى الذهن يكون الامتياز للموجود لا للمعدوم المطلق الذى لا وجود له أصلا مع أنه من حيث انه معدوم والا كان ثابتا لذات المعدوم اه منه (قوله فى نفسه) لان الامكان ليس بموجود فى نفسه اتفاقا لكنهم اختلفوا فى انه أهو غير ثابت أيضا أم لا فالمراد بقوله على تقدير كونه منفيا على تقدير كونه غير ثابت أصلا كما نقول وبقوله المنفى فى نفسه عدم وجوده فى نفسه الجامع للمذهبين اه منه

هو المقصود من قضية امكانه لا لا ثبوت الامكان للشئ كما يرشدك اليه ما يأتى فى الجواب أعنى قوله وان الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى الخ على ما لا يخفى على اللبيب العارف بالاساليب (قوله وان أريد فى الذهن فلا يفيد) أقول قد سبق منا الاشارة الى منع حصر التميز فى الخارج والذهن بالمتعارف اذ لنا تميز آخر يعبر عنه بالتميز فى المرتبة وحد الذات وان أبطله المصنف فى مواضع فتدبر (قال والامكان المنفى الخ) أى الحكم بكون امكان الشئ منفيا فانه المقصود من امكانه لا كما سبق على أنه لو لم يكن المراد من ذلك الحكم به لم

الصفة عنه فلا يلزم من كونه غير ثبوتي سلب الامكان عن الممكن وقولكم
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره
قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم وأما بمعنى الحمل على
الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد أعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين
ممتنع فلا فان الأوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية (ثم كل من
الوجود والعدم قد يقع محمولا) كقولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم (وقد
يقع رابطة) بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد كاتبا أو يعدم شاعرا أو
يكون غيرهما كما في وجود زيد في الزمان أو المكان وفي الاعيان أو الاذهان ثم الحمل قد
يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه

يكن لقوله على تقدير كونه منفيا معنى أصلا فتفطن (قوله فلا يلزم من كونه غير ثبوتي الخ)
حاصل الجواب منع المقدمة القائلة بأن المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيء اذ لا
فرق بين الصفات الثبوتية والمنفية في صحة سلبها عن بعض الاشياء دون اثباتها وصحة
اثباتها لبعض دون سلبها فالبصير يصح في حقه سلب العمى لا اثباته له والفاقد للبصر
يصح اثبات العمى له وان كان لا أي منفيا لا سلبه عنه ولا نسلم أن الحكم بأن عماه منفي
يستلزم الحكم بأنه لا عمى له اذ الفرق بين القضيتين بأن احداهما صادقة والأخرى
كاذبة في حقه ثابت مع أنه وصف منفي فالفرق بين امكانه لا ولا امكان له بصدق احداهما
وكذب الاخرى في حق ما هو ممكن أو ما ليس بممكن لا يوجب كون الامكان وصفا
ثبوتيا فتبصر جدا (قوله كما في وجود زيد الخ) هذا وان كان العبارة التي عبر بها
المصنف في شرح المقاصد لكن الاولى أن يقول بدله كقولنا وجود زيد في الزمان الخ
أو يقول فيما سبق كما في الانسان موجود والعنقاء معدوم الخ ليتوافق السابق واللاحق



٦١

يصدق عليه
في الخارج سواء كان تحقيقا
كما في كل انسان حيوان او تقديرا كما في
كل عنقاء طائر وكذا قولنا او في الذهن
فانه اعم منه لانه يكون تحقيقا كما في قولنا ادراك الانسان
تصوري او تقديرا كما في قولنا شريك الباري ممتنع الوجود
في الخارج

عنه (ويفتقر الحمل الايجابى الى اتحاد الطرفين) ذاتا و(هوية) بمعنى أن يكون ما
يصدق عليه فى الخارج أو الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذى يصدق عليه
مفهوم المحمول (ليصح) الحكم بأن هذا ذاك للقطع بأن هذا لا يصح فى
الموجودين المتمايزين ذاتا (و) الى (تغايرهما مفهوما) بمعنى أن يكون مفهوم
عنوان الموضوع مغايرا لمفهوم المحمول (ليفيد) فائدة يعتد بها وهى أن هذين
المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات للقطع بعدم الفائدة فى مثل الارض
أرض والسماء سماء * ثم اعلم أن الموضوع وإن كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه
لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما فلا يلزم التناقض ولا كون الحمل لغوا هذا ثم الحكم
قد يكون صحيحا أى صادقا وحقا وقد يكون فاسدا أى كذبا وباطلا (و) ليس صدق
الحكم وصحته بمطابقته لما فى الأعيان اذ قد لا يتحقق طرفاه فى الخارج ولا بمطابقته
لما فى الذهن لأنه قد يرتسم فيه الاحكام الغير المطابقة للواقع بل (صدقه يكون

أسد توافق لكن الامر فى ذلك سهل (قوله بمعنى أن يكون ما يصدق عليه فى الخارج الخ)
أشار بهذا الى جواب ما يقال أن المراد باتحاد الطرفين اما الاتحاد فى الوجود الخارجى
فرب موجبة لا وجود لطرفيها فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم وإما الاعم من ذلك ليتناول
أمثال هذا لم يستقم اذ لا يتصور التغاير فى المفهوم مع الاتحاد فى الوجود الذهنى اذ لا معنى
للوجود فى الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وحاصل الجواب ظاهر (قوله ثم اعلم أن
الموضوع وان كان لا يخلو الخ) حاصله الجواب عما يتوهم من أنه كما لا واسطة بين
الوجود والعدم فكذا لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود إما مع
اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة الماهية الموجودة موجودة وإما مع اعتبار العدم
فيكون تناقضا بمنزلة الماهية المعدومة موجودة وكذا فى حمل العدم بل كل وصف من الاوصاف
وحاصل الجواب أن الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم أن يعتبر
فيه أحدهما لان الحكم على الذات من غير أن يعتبر معه شئ من الاوصاف لازمة كانت

بمطابقته لما فى نفس الامر) والمراد بالامر الشئ وبالنفس الذات (ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه) أى فى حد ذاته وبالنظر اليه (مع قطع النظر عن حكم الحاكم وادراك المدرك)

أو مفارقة (قوله والمراد بالامر الشئ وبالنفس الذات الخ) قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان قيل كيف يتصور هذا فيما لاذات ولاشيئية له فى الأعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا أنا نعلم قطعا أن قولنا اجتماع النقيضين مستحيل مطابق لما فى نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق له وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتمكن من تلخيص التعبير عنها وتفصيلها هو أن العقل عند ملاحظة الطرفين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية أو سلبية يقتضيها الضرورة أو البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول لا من حيث خصوصية المدرك والمخبر هى المراد بالواقع وما فى نفس الامر بل وبالخارج أيضا عند من يجعله أعم مما فى الاعيان وأما من حيث تلك الخصوصية هى المراد من النسبة المطابقة ولما لم يكن للمسماة بالواقع وما فى نفس الامر سيما فى المعدومات حصول الا بحسب العقل وكان عند الحكماء أن صور جميع الكائنات والمعدومات مرتسمة فى العقل الفعال فسر بعضهم ما فى نفس الامر بما فى العقل الفعال انتهى (أقول) قد فصلنا فى بعض رسائلنا ان الكون فى نفس الامر هو الكون فى مرتبة الشئ وحد ذاته وهو أعم من أن يكون منه الكون فى الاعيان أو الكون فى الاذهان أو كلاهما أو لا يكون منه واحد منهما وذلك كامتناع اجتماع النقيضين فانه متقرر فى حد ذاته وان لم يكن له كون فى الاعيان وهو ظاهر ولا كون فى الاذهان وذلك لتقرر امتناعه وان لم يعتبره معتبر ولم يدركه مدرك وأما الخارج فقد يطلق مرادفا لما فى الاعيان كما هو المشهور وقد يطلق على أعم مما فى الاعيان كما سبق آنفا فيساوق ما فى نفس الامر فليتأمل جدا فانه ينحل به كثير من الشبهات

كذا في نفسه اي
موجود في حد ذاته وكلي مجرده
ملحوظا باعتبار المعتبر سواء كان اصليا
او ظليا ففي نفس الامر يتناول الخارج والذهن لكنها
اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ ليس كل ما في الذهن
في نفس الامر تلميذ
لامكان ملاحظة الكواذب كزوجية الخمسة فيكون
موجودة في الذهن لا في نفس الامر
لاري

بما هو موجودة في الخارج
وانما لم يقل ينقسم الى هذه
لانه يرد عليه ان القسم يجب ان يكون واحداً
من تلك الاقسام فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى
غيره بخلاف ما نحن فيه فانه بيان لاعتبارات الماهية
الواحدة منه

على قوله الآتي قد تؤخذ الخ

ما به يجاب عن السؤال بما هو

قال الفاضل في شرح المقاصد وقد يفسر الماهية بما به الشيء
هو هو وبهذا الاعتبار ان يكون هذا تحديداً اذ لا مقصود لها منهم سواه هذا وقد يطلق الذات والحقيقة
على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يتم ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وقد يطلق الهوية عليها
مع اعتبار التشخص وقد يطلق الثلاثة بلا اعتبار وقيد بها وقد يراد بالذات الفرد اي الجزئي وقد يطلق على الوجود
الخارجي منه

(فصل) في الماهية أخر مباحثها عن مباحث الوجود والعدم لأن البحث عنهما من حيث إنهما صالحة لمعروضية أحدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وهي لفظة مأخوذة عن ماهو فان (ماهية الشئ ما به يجاب عن السؤال بما هو) كما أن الكمية

(قوله فصل في الماهية الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله ان الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد تطلق الهوية على التشخص أوالوجود الخارجي وقد يطلق الذات على ماصدقات الماهية من الافراد ثم ان الماهية تغاير جميع عوارضها لازمة أومفارقة انتهى فان قيل ان عد الماهية من الامور العامة باطل لأن الامور العامة كما سبق هي الاحوال والعوارض التي لا تخص بواحد من أقسام الموجود ومن البين أن ماهية الشئ ليست من عوارضه كما صرح به آنفا قلت المبحوث عنه هنا هو الماهية من حيث مفهومها الصادق على ما صدقاتها ويرجع الى كون الشئ ذا ماهية ولا شك أن ذلك من العوارض وما هو حقيقة الشئ وعينه هو ما صدقات الماهية لا ما ذكر وقد أشرنا الى ذلك في مبحث اشتراك الوجود فيما سبق فتدبر وأما ما يقال من أن المراد من الماهية هنا عوارضها لانفسها فباطل قطعا ضرورة أن عوارضها هي الامور العامة المذكور أكثرها في هذا الباب على حدة (قوله أخر مباحثها الخ) أي مع أن مباحثها لكونها معروضة لهما أولى بالتقديم على مباحثهما (قوله عن السؤال بما هو الخ) أي الذي هو لطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم لكن تركوا هذا القيد اعتمادا على أنه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية الموهم للدور وان كان تفسيرا لفظيا كذا قيل (قوله كما أن الكمية الخ) أقول ذكر هذا النظير في كلامهم للاشارة الى أن الراجح كون لفظها مأخوذا عن ماهو الذي هو للاستفهام والا فلا بعد في أن يكون مأخوذا عن ما الموصوفة ولفظة هو المذكورتين في تعريفها الآخر أعني قولهم بأنه الشئ هو هو فتدبر ولعل المصنف للاشارة الى اختيار أخذه من الاولى ذكر هنا تفسيرها السابق دون هذا مع أنه قال ويشبه أن يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا ثم اعترض على هذا التفسير الاخير بأنه صادق على العلة الفاعلية وأجيب بأن الفاعل ما به يكون الشئ موجودا لا ما به يكون الشئ

مابه يجاب عن السؤال بكم (و) هي (قد تؤخذ بشرط شيء) أي المقارنة
للعوارض (فتسمى المخلوطة) لخلطها مع العوارض (ولا خفاء في وجودها)
فإن وجود الأشخاص في الخارج بين كزيد وعمرو من أفراد الانسان (و) قد

(قوله قد تؤخذ الخ) وإنما لم يقل تنقسم الماهية الى كذا لانه يرد عليه أن المقسم يجب أن
يكون واحداً من تلك الإقسام فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بخلاف قد تؤخذ فانه
بيان لاعتبارات الماهية الواحدة اه منه

ذلك الشيء ثم إن هذا مبنى على أن نفس الماهية ليست بجعل الجاعل كما صرح به في شرح
المقاصد إذ على تقدير كونها بجعل الجاعل يكون الفاعل ما به يكون الشيء ذلك فينتقض
به التعريف (وأقول) ذلك ممنوع على هذا التقدير أيضا فان الفاعل ما بتأثيره وجعله يكون الشيء
الشيء والماهية ما بنفسه يكون الشيء نفسه فلا انتقاض على التقديرين وليعلم أن المراد من
الشيء هو ذو الماهية لا الماهية المعبر عنها بكلمة ما بلا حجر في تخلل الباء بينهما وأيضا
الضميران المرفوعان البارزان للشيء لا لمرجع الضمير المجرور والا لفسد لاستلزامه الانقلاب
ثم الاول من الضميرين ضمير فصل والثاني خبر الشيء أو خبر الشيء والثاني تأكيد له ولذا قد
يقتصر على أحدهما والحاصل أن الماهية ما يصحح الاولى في نحو قولنا الماء ماء والحجر حجر
وهكذا والفاعل ما يصحح الحمل الثانوي في نحو قولنا الماء موجود والحجر موجود الى
غير ذلك فتفطنه فان ما ذكر دقائق خلت منها عبارات القوم (قوله أي المقارنة
للعوارض الخ) تفسير للشيء باعتبار حذف المضاف على أن المراد من الشيء العوارض أولا
باعتباره على أن المراد منه نفس المقارنة ويؤيد الأول ظاهر تفسير اللاشيء كما يأتي
بقوله أي الخلو عن العوارض دون الخلو عن مقارنة العوارض فافهم وحينئذ الاوفق بالوجهين
أن يقال في الثالثة أولا بشرط شيء ولا لاشيء أو بترك لفظ شيء ليعم المضاف اليه المقدر الشيء
واللاشيء كليهما لكن الأمر فيه سهل فتدبر (قوله فتسمى الخ) أي الماهية المأخوذة
بشرط شيء (قوله لخلطها مع العوارض الخ) أي لخلط ما صدقها وتسمى الماهية بشرط
شيء أيضاً كما في شرح المقاصد لاعتبار شرط الشيء في مفهومها فتأمل ثم لا يخفى أن
المخلوطة على هذا التقدير تكون عبارة من الماهية المقارنة للعوارض لا عن المجموع

ان العوارض

الذهنية الخ والحق

الا ان العارض الذهني لما يعم بخلاف

الخارجي فانه ما يعرض الوجود الخارجي اعم

من ان يكون هو ايضاً موجوداً خارجياً كالسواد او لا ٥

كنفس الوجود الخارجي بخلاف الوجود الذهني فانه مع كونه امراً ذهنياً

انما يعرض لمفهوم الذهني ايضاً فلعل من جعل الوجود من المعقولات الثانية اراد

به الوجود الذهني دون الخارجي فانه بما ذكره من الاول الخارجي فاحفظ ذلك فانه مهم

منه

تؤخذ (بشرط لاشئ) أى الخلو عن العوارض واللواحق (وتسمى المجردة) لتجردها عنها (ولا توجد فى الأذهان فضلا عن الأعيان) لأن الوجود فى الذهن سواء اطلقت العوارض أو قيدت بالخارجية من العوارض فأن الكون فى الذهن من العوارض التى لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج اذ العوارض الذهنية ما جعله

(قوله لان الوجود الخ) واعلم أنهم قسموا العارض للشئ قسمين أحدهما عارض الوجود والآخر عارض الماهية وجعلوا عارض الوجود أيضا قسمين أحدهما ما يعرض للشئ بشرط الوجود الخارجي كالسواد للحبشى والثانى ما يعرض بشرط الوجود الذهنى كالكلية والجزئية وعارض الماهية ما لا يشترط بشرط منهما بل يعم كالزوجية للاربعة فعلى هذا لا يكون الوجود شيأ من الاقسام الثلاثة لعدم جواز اشتراط الشئ لنفسه وعدم عموم أحد الوجودين للآخر فحينئذ لا يتم التعليل المذكور فلا بد ان يعلل بوجه آخر وهو أنه لو وجدت بأحد الوجودين لم تخل عن عارض ما قطعا فافهم اه منه

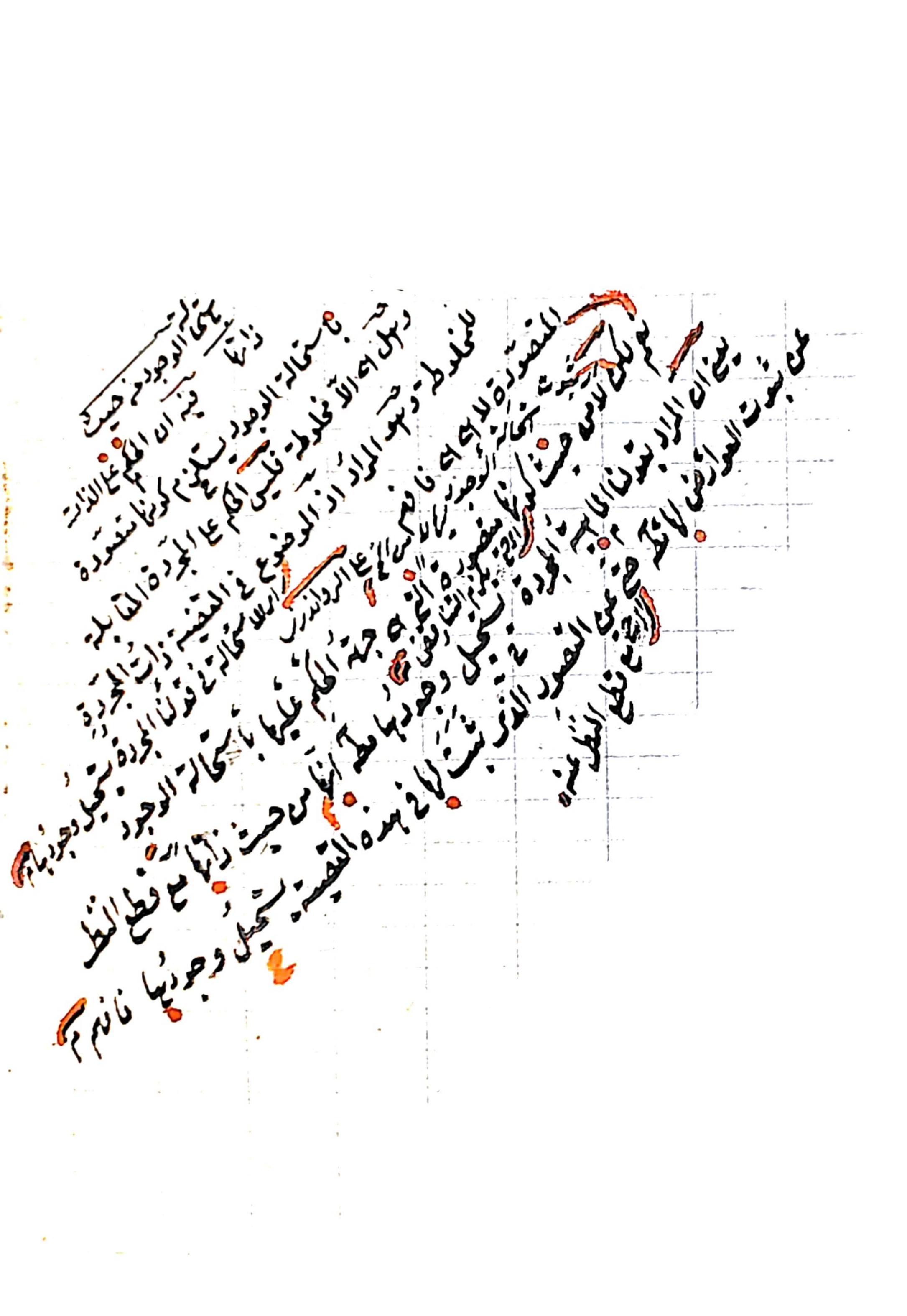
المركب منهما الذى اشتهر أن الفرد وكذا الشخص عبارة عنه فهى بهذا الاعتبار ليست من بين الاشخاص كالتى سيذكرها المصنف بقوله وقد يقال الخ فحينئذ يكون ما صنعه الشارح «مدظله» بقوله فان وجود الاشخاص فى الخارج الخ أولى مما صنعه المصنف فى شرح المقاصد بقوله ولا اخفاء فى وجودها كزيد وعمرو وغيرهما من أفراد ماهية الانسان الخ فان الظاهر من تعليل الشارح «مد ظله» مغايرة المخلوطة للاشخاص والظاهر من كاف التمثيل فى عبارة المصنف هو العينية لكنه لا ينطبق على ما سيصرح به من كون المخلوطة هى الافراد فتدبر (قوله لتجردها عنها الخ) وتسمى الماهية بشرط لا أيضا كما فى شرح المقاصد لاعتبار شرط اللاشئ فيها (قوله سواء اطلقت العوارض الخ) أى التى اعتبر خلو الماهية عنها (قوله من العوارض الخ) أما انه من العوارض المطلقة فظاهر وأما أنه من العوارض الخارجية فلما ذكره بقوله فان الكون فى الذهن من العوارض الخ وبعض من

الذهن قيداً للشيء بأن يعتبر له عارضاً و يلاحظه له والشيء الذى نفرضه موجوداً فى الذهن عرض له فى نفس الامر كونه فى الذهن من غير أن يعتبر الذهن عارضاً له وأما الحكم عليها باستحالة وجودها ولا حكم على الشيء الا بعد تصوره فلا نك اذا تصورتها

(قوله بان يعتبر له عارضا) وليس المراد من هذا أن هذا العارض ليس عارضاً له أصلا وانما هو محض اعتبار الذهن له واعتبار عروضه لذلك الشئ بل المراد أن الامر الذهنى كان فى الذهن بحيث لولاحظه الذهن ثابتاً ولاحظ له ذلك العارض يحصل فى الذهن أن ذلك العارض عارض له فى الذهن اه منه

قيد العوارض بالخارجية جوز وجود المجردة فى الذهن لانه أراد بالخارجية ما يلحق الامور الحاصلة فى الاعيان والذهنية ما يلحق القائمة بالاذهان وفيه نظر اذ لا يتحقق حينئذ امتناع وجودها فى الخارج أيضا اذ كون الوجود فى الخارج من العوارض الخارجية بهذا المعنى محل نظر كما فى شرح المقاصد الا أن يقال كون العوارض الخارجية بهذا المعنى لا يقتضى سبق حصول الامور فى الاعيان على لحوقها بل أعم من أن يكون قبل اللحوق أو باللحوق فتأمل ومنهم من بين وجودها فى الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية فقال لا معنى للمأخوذة بشرط لاشئ سوى ما يعتبره العقل مجردا عن العوارض حتى الكون فى الذهن وان كانت فى نفسها مقرونة بالعوارض ورد بأن المراد هو أنها ما يعتبره العقل مجردا عنها فى نفس الامر بأن يكون ذلك الاعتبار اعتبارا مطابقا فحينئذ يكون وجودها ممتنعا فى الذهن والخارج سواء قيد العوارض بالخارجية أولا لا ما يعتبره كذلك أعم من أن يكون مطابقا أولا والالجاز وجودها فى الخارج أيضا بأن تكون مقرونة بالعوارض واعتبرها العقل مجردة عن ذلك كذا فى شرح المقاصد ثم انه بين وجها آخر من ذلك المبين على وجودها فى الاذهان ولعله راجع الى هذا كما لا يخفى على مراجعه (قوله وأما الحكم عليها باستحالة وجودها الخ) أى فى الاذهان والاعيان (قوله الا بعد تصوره الخ) أى بعد وجوده فى الذهن فالحكم عليها باستحالة الوجودين يتوقف على وجودها فيلزم التناقض





كانت من حيث ذاتها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها فى الذهن قسما من المخلوطة فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها (و) قد تؤخذ (لا بشرط شئ) من مقارنة العوارض والتجرد عنها (وهى أعم من المخلوطة)

وهذه شبهة مأخوذة من الشبهة المشهورة بشبهة المجهول المطلق (قوله من حيث ذاتها الخ) أقول هذا مأخوذ من الجواب المشهور عن الشبهة المذكورة وحاصله أن لها حيثيتين فاستحالة وجودها من حيث ذاتها وتجردها والحكم عليها من حيث وجودها فى الذهن وتصورها فلا تناقض (أقول) سلمنا ذلك لكن بقى هنا شئ وهو أن الماهية المحتاة بالحيثيتين المذكورتين اذا حكم عليها باستحالة وجودها يمتنع اعتبار حيثية التجرد والوجود فى الذهن معا فيها ضرورة التقابل بين الحيثيتين كما صرح به فيبقى جواز اعتبار احداهما فان اعتبرت الاولى امتنع الحكم عليها مطلقا وان اعتبرت الثانية صح الحكم عليها لكن لا باستحالة الوجود فالشبهة باقية بحالها فان قيل فليعتبر حيثية الوجود فى الذهن فى المحكوم عليه ليصير مخلوطة فيصح الحكم عليها وحيثية التجرد فى المحمول ليصير مجردة فيتم القول باستحالة وجودها كما يشعر به ظاهر قوله فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها (قلت) يؤل الكلام حينئذ الى قولنا المخلوطة محكوم عليها باستحالة وجود المجردة وهذا فاسد لامتناع الحكم على شئ بما هو ثابت لمقابله وبالجملة المقام لا يخلو عن دقة وغموض فالتحقيق الذى يندفع به الاشكال بحذافيره هو اعتبار الحيثيتين كما ذكر آخرا ولا اشكال فيه لان الحكم على الشئ بما هو لآخر انما يمتنع اذا كانا متغايرين من كل الوجوه وأما اذا كانا متحدين من وجه متغايرين من آخر كما هنا فلا وذلك لان أحدهما عنوان على الآخر ومرآة له والمعنون وان كان غير العنوان بالحمل الاولى فهو عينه بالحمل الشائع فيصح الحكم على العنوان بما هو للمعنون من حيث اتحاده به ويجوز أن يكون العنوان موجودا فى الذهن مع استحالة وجود المعنون فى الذهن والخارج من جهة مغايرته له على ما فصلناه فى مبحث اتحاد العلم

والمجردة لصدقهما عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد (فتوجد) الماهية لا بشرط في الخارج (لكونها نفسها) أي نفس المخلوطة في الخارج (لاجزأ منها فيه) (لعدم التمايز) بينهما فيه اذ ليس الموجود من الانسان الا زيدا وعمرا وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية التي هي التشخص والا لما صدق عليه المطلق لامتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب

والمعلوم في رسالتنا الجديدة فتفطنه فانه مما كثر فيه الاقاويل (قوله لصدقهما عليهما الخ) أشار به الى أن عمومها بحسب الصدق فلا يرد أن المشروط بالشئ واللا مشروط به متنافيان لان التنافي بينهما انما هو بحسب المفهوم بمعنى أن هذا المفهوم غير ذلك المفهوم وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق نعم بين المخلوطة والمجردة تناف في الصدق أيضا (قال لاجزأ منها الخ) يعني أن وجود المطلقة مبني على أنها نفس المخلوطة في الخارج لا على أنها جزء منها فيه كما اشتهر عن البعض فانه غير مستقيم (قوله اذ ليس الموجود من الانسان الخ) (أقول) قد تبع المصنف في هذا التعليل ولا يخفى ما فيه فانه مبني على أن المخلوطة هي مجموع المنضم والمنضم اليه الذي هو عبارة عن الافراد كما سيأتي التصريح به ومن المعلوم أن المطلق جزء في الخارج من الفرد ضرورة أن الجسم مثلا جزء من فرده المركب من الجسم والاعراض في الخارج وأيضا قوله كالمصنف في شرح المقاصد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب الخ منظور فيه فان كون المطلقة كالانسان جزءا في الخارج من المخلوطة كزيد يكون بوجود الانسان في ضمن وجود زيد كما هو واقع ولا يتوقف على وجود انسان مطلق عن العوارض وانسان آخر مركب منه ومن العوارض ضرورة أن المراد بالمطلق هنا ما لم يعتبر فيه مقارنة العوارض ولا تجرده عنها ومعنى وجوده هو وجود ما صدقه لا مع قيد الاطلاق كما مرت الاشارة اليه وذلك موجود في ضمن الفرد ضرورة امتناع وجود الشئ المركب من نفسه وغيره (فان قلت) لعل المراد من الآخر المركب هو الفرد لا الانسان (قلنا) نعم لكنه لا نسلم حينئذ قوله وليس في الخارج الخ لما مر آنفا فالظاهر أن المخلوطة هي المقيدة بالعوارض لا المجموع المركب كما سبق



في الذهن ـ في بعض النسخ بدله

بما ظهر في الخارج

محتملها فان من قال بوجود الكلي يريد به الصالح

الذهني بل الصالح العروض للكلية فيه ما يشترك فيه

الافراد في الخارج وانه كان وجوده بعين وجود الكلي في

ضمنها بحيث يوجد بوجوده ماهيته دلت بدلالة [illegible]

ظهر في الخارج

[illegible]

الا بعد الوجود الخارجي

الا تعرف ان الكلية والجنسية ... اعلم ان الماهية الماخوذة لا بشرط شيء والماخوذة بشرط

شيء والماخوذة بشرط لا شيء كلها كلي طبيعي والكلي الطبيعي لا يلزم ان يوجد في ضمن جميع الافراد بل اللازم

ان يوجد في ضمن بعض الافراد فهنا يوجد الكلي الطبيعي في ضمن المخلوط وهو الماخوذة بشرط شيء ولا يوجد في ضمن

بعض الافراد وهي المجردة اي الماخوذة بشرط لا شيء اما الاول فظاهر واما الاخيران فلانهما داخلان تحتها

منه

الوجود للكلي عليه (وانما ذلك) التمايز بين المطلق والمقيد (في العقل) دون الخارج (ثم اذا اعتبرت) المأخوذة لا بشرط شيء (معروضة للكلي) المنطقي (فهو) أي المعتبرة كذلك والتذكير باعتبار الخبر وهو (الكلي الطبيعي وانما يوجد منه المعروض) يعني الماهية المعروضة للكلي (دون) الكلي (العارض) لها المنافي للتشخص اللازم للوجود الخارجي فان قيل كان ينبغي أن لا يوجد المعروض أيضا لأن الكلي العارض له ينافي ذلك قلنا انما يوجد (مجردا عن العوارض) المانعة من الكلية والجنسية والنوعية ونحوها فانها عوارض ذهنية مانعة من الوجود فما اشتهر من أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج معناه

وحينئذ يتم القول بأن المطلقة نفس المخلوطة في الخارج لا جزؤها فيه لعدم تمايزهما في الخارج كما قال وانما التمايز الخ (قوله في العقل الخ) أي بحسب المفهوم كما مر (قوله دون الخارج الخ) أي بحسب الصدق فان قلت لعل المصنف والشارح أرادا من المخلوطة المقيدة كما يصرح به قولهما وانما التمايز بين المطلق والمقيد الخ قلت كان الواجب حينئذ أن يقولا وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مقيد بالخصوصية التي الخ فتامل فان قلت لو كانت المخلوطة جزأ للفرد في الخارج وكذا المطلقة لاتحادها بها فيه لم يصح ما يأتي واشتهر من أن المخلوطة هي الافراد في الخارج وكان ينبغي أن لا يصح حمل نحو الانسان على زيد مثلا كما قال والا لما صدق عليه المطلق مع أنه صحيح (قلت) يمكن الجواب بأن يقال الفرد قد يطلق ويراد به المجموع وهو المراد عند ما يقال الماهية قد تكون جزأ ومادة للشخص متقدمة عليه في الوجودين وقد يراد به الماهية المتحصلة بالعوارض وما يقارنها وهو المراد عند حمل المطلق عليه والقول باتحاد المخلوطة به لكنه بعيد من أن يجعل معارك الآراء فالتحقيق الذي ترتفع به الشبه ما سنفصله ان شاء الله (قوله ثم اذا اعتبرت المأخوذة لا بشرط الخ) هذا جواب عما يقال ان المأخوذ لا بشرط يمتنع أن يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود فيه لان الوجود فيه يستلزم التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل

أن ما صدق هو عليه وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود فيه ووجوده فيه انما هو عند
عروض التشخص فالموجود حقيقة هي المخلوطة (وهي الافراد) وتأنيث الضمير
اما باعتبار الخبر أو لكون المرجع عبارة عن الماهية وأما المأخوذة مع عارض الكلية
فلا توجد كالمجموع المركب منهما أعني الكلي العقلي ثم ما ذكر من معنى
الماهية بشرط لا شيء هو المشهور (وقد يقال) والقائل ابن سينا (الماهية بشرط

تنافى الملزومات وحاصل الجواب أن مجرد المأخوذ لا بشرط ليس كليا طبيعيا بل مع
اعتبار كونه معروضاً للكلي المنطقي والموجود هو مجرد ذلك من غير اعتبار الكلية
فان وجوده انما يتحقق عند عروض العوارض المشخصة وأما المأخوذ مع عارض الكلية
فلا وجود له في الخارج وهذا هو معنى ما اشتهر بينهم من أن الكلي الطبيعي موجود
في الخارج هذا خلاصة ما في شرح المقاصد اذا سمعت هذا فالأوفق به أن يكون نسخة
هذا المتن هكذا وانما يوجد منه المعروض دون العارض مقترناً بالعوارض
أو انما يوجد منه المعروض دون العارض مجرداً عنه لا ما وقع عليه الشارح «مد ظله»
فتأمله (قوله فالموجود حقيقة هي المخلوطة وهي الافراد) هذا هو الذي يصرح
بأن المخلوطة عبارة عن المجموع المركب (فان قلت) لم لا يجوز أن تكون عبارة عن
المقيدة المقترنة بالعوارض لا المجموع وتكون هي في الذهن جزأ من الفرد المركب
وفي الخارج عينه (قلت) كون الشيء جزأ من آخر في الذهن وعينه في الخارج انما
يتصور اذا كان الاول معتبرا مطلقا والآخر مقيدا كالانسان المطلق والانسان المقيد
بالبياض وهنا ليس كذلك أو كان أجزاء الكل موجودة بوجود واحد كما بين الجنس
والنوع وأجزاء الفرد من الماهية والعوارض موجودة بوجودات متعددة فلا محيص
الا بأن يقال ان المخلوطة هي المجموع المذكور كالفرد أو الفرد هو الماهية المقترنة
كالمخلوطة لكن قولهم الآتي ان الماهية بالمعنى الآتي جزء من الفرد في الوجودين ينافي
الثاني فتعين الاول فتأمل (قوله والقائل ابن سينا) ذكر في شرح المقاصد أنه قال
الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ويكون

في الوجودين
الخارجي والذهني فان
الكلي لو لم يكن موجودا في الخارج لم
يحمل على الفرد الموجود في الخارج لان المحمول
عليه يكون متحدا معه وغير الموجود لا يكون نفس الموجود
وان كان موجودا فيه لم يصح حمله على الفرد لاستلزامه اتحاد وجود
الموجودين مع الآخر قلنا بل هو موجود بعين وجود الفرد والتغاير انما هو
بحسب التعقل فلا اشكال
منه

كان نوعا وما يقال فلوحظ ووجدا نوعيا من الماهية الا مأخوذة بشرط شيء معروضا للكلي
المطلق عارضا للافراد الشخصية بهذا بناء على ان يكون ضمير كان راجعا الى المجموع والمراد بالنوع النوع
الاعتباري كان الحصص فرد اعتباري
منه

لاشيءَ بمعنى أنه يزيد عليها كل ما يقارنها) أي يعتبر الامور المنضمة اليها زائدة عليها (فتكون) بهذا المعنى (مادة) وجزأً (للشخص) أي المجموع المركب من الماهية وما يقارنها (متقدمة عليه في الوجودين) الخارجي والذهني ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد من التقدم هو التقدم بالطبع ولا يصح حمله على الشخص لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود مثلاً الحيوان إذا أخذناه بشرط أن لا يكون معه النطق كان جزأً ومادة للمجموع المركب من الحيوان والناطق ولا يحمل عليه وإذا أخذناه بشرط أن يكون معه الناطق كان نوعاً وإذا أخذناه لا بشرط أن يكون معه شيء كان له جهتان إذ يمكن أن يعتبر التغاير بينه وبين ما يقارنه وأن يعتبر اتحادهما فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين ولا يحمل

(قوله في الوجودين الخ) واعلم أنهم اختلفوا في أن الكل موجود في الخارج أولا بل الموجود فيه هي الافراد فقط وكلام المصنف هنا ظاهر في الثاني اهـ منه

كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة بل جزء منه مادة له الخ انتهى (قوله مثلا الحيوان اذا أخذناه بشرط أن يكون معه الخ) هذا هو المذكور بقوله وقد يقال الماهية الخ ومعناه على ما سبق آنفاً هو أنه أخذنا الحيوان وحده بحيث لو اقترن به النطق كان النطق زائداً عليه وصار المجموع مركباً من الحيوان والناطق فلا يكون الحيوان مقولاً على ذلك المجموع بل كان جزأً ومادةً له ثم قال المصنف ما حاصله ان فيه بحثا فان المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لا يقارنه شيء أصلا زائداً كان أو غيره وحينئذ يكون القول بكونه جزأً منضماً الى ما هو زائد عليه تناقضاً الا أن يقال ان المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به أبو علي في بيانه انتهى (قوله كان نوعا) واعترض عليه بأن النوع مجموع الجنس والفصل فكيف يجعل عبارة عن المأخوذ بشرط شيء أعني الحيوان المأخوذ بشرط الناطق مثلا وأجيب بأنه تسامح مبني على أن الجنس والنوع والفصل واحد بالذات لكن

علمه والثاني نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه (م) الماهية إما بسيطة

فيه تأمل والتحقيق ماذكره ان شاء الله تعالى (قوله والثالث جنس له محمول الخ) قال المصنف
وحقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شئ اذا اعتبر بحسب التغاير بينه و بين مايقارنه
من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا
وهو المراد بالمأخوذ بشرط انتهى (أقول) هذا يخالف ما في الشرح نوع مخالفة فتأمله
ثم التحقيق الموجود يتوقف على نقل ما نقله المصنف في شرح المقاصد عن ابن سينا
بعد نقل ما نقلناه عنه لبيان الماهية بشرط لاشئ بالمعنى الآخر كما سبق وهو هذا وقد
تؤخذ لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ولا لاوحده مع تجويز أن يقارنه غير وأن
لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه
قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على أشياء مختلفة الحقائق
وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتشخص به ويصير هو بعينه أحد تلك الاشياء المختلفة
فيكون بهذا الاعتبار جنسا و المضاف اليه الذي حصله وجعلها أحدها فصلا وقد
يكون متحصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة أو بما انضاف اليه فيجعله أحد الاشياء
كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا اذا أخذ الحيوان بشرط أن لا يكون
معه شئ وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه
حيوان كان مادة واذا أخذ بشرط أن لا يكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان
نوعا واذا أخذ لابشرط أن يكون معه شئ بل من حيث يحتمل أن يكون انسانا
أو فرسا وان تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا فالحيوان
الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث جنس له
محمول عليه ولا يكون جزأ لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطأة وانما يقال للجنس
والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزأ من حده ضرورة أنه لا بد للعقل
من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع
في العقل وأما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه مالم يوجد الانسان في الخارج لم
يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويصيره هو هو بعينه هذا ما ذكره

ابو على فى الشفاء ولخصه المحقق فى شرح الاشارات انتهى ثم ذكر المصنف رحمه الله
ان فيه مواضع بحث وانا قد أشرنا الى بعضها فيما سبق فلينظر اذا تمهد هذا فاعلم أن
ماسبق أوائل الفصل هى الاعتبارات المشهورة للماهية بين المتأخرين وأما الشيخ الرئيس
فقد يستفاد من كلامه المنقول اعتبارات غير ما اشتهر وهى أن الماهية المأخوذة بشرط
لاشئ هى ما يتصور معناها وحده بحيث لو قارنها شئ اعتبر ذلك الشئ خارجا عنه غير
داخل فيه فلا يكون ذلك المعنى مقولا على المجموع المركب حال المقارنة بل جزأ منه
ومادةله والماهية المأخوذة بشرط شئ بقرينة تقابلها عما سبق ما يتصور معناها لاوحده
بحيث لو قارنها شئ اعتبر داخلا فيها فيكون ذلك المعنى عين المجموع المركب حال
المقارنة والمأخوذة لابشرط شئ ما يتصور معناها لاوحده بحيث لو قارنها شئ لم يعتبر
دخوله فيها ولا عدم دخوله فيكون مبهما محتملا للقولية على المجموع حال المقارنة
فالحيوان اذا اعتبر بالمعنى الاول يكون جزأ للمركب الذى هو الانسان مثلا واذا اعتبر
بالمعنى الثانى يكون نوعا هو الانسان مثلا واذا اعتبر بالمعنى الثالث يكون جنسا مقولا
على الانسان وغيره من الحقائق المختلفة المشتركة فى الحيوانية فعلى هذا الاصطلاح
تكون الماهية المأخوذة بشرط شئ المسماة بالمخلوطة عبارة عن المركب من الماهية
ومايقارنها فتكون عين الافراد من غير لزوم ماسبق من الاعتراض ومن غير احتياج
الى ماسبق من المصنف من أن جعل النوع عبارة عن المأخوذ بشرط شئ مسامحة
مبنية على كون النوع والجنس والفصل واحدا بالذات فانه انما يتم فى الماهية
بالنسبة الى الانواع دونها بالنسبة الى الاصناف والاشخاص فتأمل وتكون
الماهية لابشرط شئ أعنى المطلقة مبهمة محتملة للقولية ومن هذه الحيثية
تكون جنسا أوعرضا عاما لاعينا لما صدقاتها ولا جزأ منها وان كانت من حيث
الصدق لاتخلو من أن تكون جزأ أو عينا لها كما سبق أنها من حيث المفهوم متنافية
ومن حيث الصدق أعم منها فظهر ان جعل غير المبهم من أقسام هذه الماهية انما
هو من حيث الصدق فمعنى قول المصنف فى شرح المقاصد ان مبنى ذلك على مامر من
كون الاول أعم من الثانى هو أنه كذلك بحسب الصدق لا المفهوم فالمأخوذ لابشرط
أن يكون معه شئ انما يكون جنسا محمولا اذا كان معتبرا على سبيل الابهام بحيث
يكون صالحا لأن يعتبر المقارن له داخلا فيه وخارجا عنه فالمعتبر فيه هو صلاحية تغايره

لاجزء لها كالنقطة وإما مركبة تقابلها كالجسم و (لا خفاء في وجود الماهية المركبة) ويلزم منه وجود البسيطة (ولابد من انتهائها الى البسيطة) لان الواحد مبدأ المتعدد كما أن الوحدة مبدأ التعدد فكما امتنع عدد متناهيا وغير متناه من غير أن يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع أن يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد أي أمور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام أو لا ثم التركيب قد يكون حقيقيا بأن يحصل من عدة أشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة بلوازم وآثار وقد يكون اعتباريا بأن يكون هناك عدة يعتبرها العقل أمرا واحدا وإن لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يوضع بإزائه اسم كالعسكر (واحتياج بعض الاجزاء الى بعض في المركب الحقيقي ضروري) إذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها

واتحاده معا فلو اعتبر فيه التغاير فقط أو الاتحاد فقط كان الاول جزأ والثاني نوعا لا جنسا وظاهر عبارة الشارح «مد ظله» ليس نصا في المراد كما سبق فتأمله ثم لا يخفى أنه استبان من جميع ماسبق أن الماهية سواء على القول المشهور أو على اصطلاح الشيخ إنما قسمت الى المعاني المذكورة بحسب اعتباراتها في الحقيقة يكون المقسم اعتبار الماهية فاندفع ماغالطنا به بعض من ظهر بزي أهل العلم ولم يشم رائحته من أنه كيف يصح تقسيم الماهية الى المخلوطة والمجردة والمطلقة مع أن المقسم هي المطلقة فتفطن (قوله لاجزء لها) أي في حد ذاتها (قوله تقابلها) أشار به الى أن البساطة والتركيب بهذا التفسير متنافيان لا يصدقان على شئ ولا يرتفعان عنه وقد يؤخذان متضايفين بأن يؤخذ البسيط بمعنى مالا جزء له بالقياس الى ما تركب منه والمركب بمعنى ماله أجزاء بالقياس الى أجزائه فالبسيط بمعنى جزء المركب والمركب بمعنى الكل له وبهذا التفسير لا منع من صدقهما على شئ كأن يكون بسيطا بالقياس الى شئ مركبا بالقياس الى آخر فتدبر (قال ولا خفاء) أي وجود الماهية المركبة معلوم بالضرورة (قوله لان الواحد مبدأ المتعدد الخ) أراد من الواحد والمتعدد معروض الوحدة والعدد ومن الوحدة والتعدد العارض كما يدل عليه قوله فكما امتنع عدد متناه الخ ويرد عليه أنا سلمنا أن العدد سواء كان متناهيا أو غيره لابد

في المركب الحقيقي

قال قدس سره في حواشي شرح
الشمسية هذا مسلم في الاجزاء الخارجية
المتمايزة في الوجود العيني واما في الاجزاء المحمولة فلا
لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي قطعا
ردّه السيد و قال بعدم الفرق

يسخونه

الهيولى

لفظ يوناني بمعنى الاصل و
المادة وفي الاصطلاح هي جوهر
في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال
والانفصال محل للصورة الجسمية والنوعية

تعريفات سيد

ماهيةً واحدةً وحدةً حقيقيةً ثم الاحتياجُ فيما بين الجزأين قد يكون من جانبٍ واحدٍ كالمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصور المعدنيةِ والنباتيةِ أو الحيوانية إذ الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكسٍ وقد يكون من الجانبين كما في الهيولى والصورةِ فتحتاج الهيولى الى الصورة من حيث ان بقاء الهيولى بالصورة والصورة الى الهيولى من حيث ان تشخصها بالهيولى كذا قالوا (بخلاف) المركب (الاعتباري) فان قيل احتياج الهيئة الاجتماعية الى الأجزاء المادية لازم قطعا قلنا الصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل

أن يوجد فيه وحدات ويلزم منه انتهاء المعروض المتعدد الى المعروض الواحد لكن لايلزم الانتهاء الى البسيط بمعنى مالا جزء له لجواز أن يكون ذلك المعروض الواحد مركبا نعم يلزم كون العارض بسيطا بالمعنى المذكور ولكنه ليس هو بمدعى كما هو ظاهر فظهر أن هذا الاستدلال مغالطة من باب اشتباه العارض بالمعروض كما في شرح المقاصد وقد يستدل على انتهاء المركب العقلي الى البسيط بأنه لو لم ينته اليه لامتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لايتناهى ورد بأن ذلك ممنوع فان معنى المركب العقلي هو مالا يكون تمايز أجزائه الا بحسب العقل وهذا لايستلزم كونه معقولا بأجزائه فالاولى اثبات البسيطة أيضا بالضرورة فتدبر (قوله وحدةً حقيقيةً الخ) للقطع بأنه لايحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان مثلا واحدٌ حقيقيٌ (قوله من الجانبين) أي لكن لا باعتبارٍ واحدٍ والا لزم الدور (قوله كذا قالوا) اشارة الى أن مبناه على قواعدهم التي لايتم أكثرها كما سيأتي بيانها (قوله قلنا الصورة الاجتماعية) حاصله الجواب عما يقال إنه لايخلو اما أن يراد به الاحتياج فيما بين الاجزاء مطلقا فاحتياج الصورة الاجتماعية في المركب الاعتباري الى المواد ضروري أيضا فلا فرق بينه وبين الحقيقي واما أن يراد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية أو النباتية أو الحيوانية التي سبق أنها مركبات حقيقية وحاصل الجواب أن المرادَ هو الاحتياجُ بين الاجزاءِ الموجودةِ والصورة

لا تحقق لها فى الخارج اذ ليس من العسكر فى الخارج الا تلك الافراد ولو جعلت الهيئة جزأ من العسكر لم يكن العسكر أمراً موجوداً فى الخارج لأن ما جزؤه عدمى فهو عدمى قطعاً وذلك مما لا يقول به عاقل ثم إنهم اختلفوا فى الماهيات الممكنة أهى بجعل الجاعل أم لا وفى تحرير هذه المسئلة أقوال وما اختاره المصنف هو أن المراد من المجعولية الاحتياج الى الفاعل ولا خفاء فى أن احتياج الممكن الى الفاعل من لوازم الهوية دون الماهية فمن قال بمجعولية الماهية أراد أنها تعرض للماهية فى الجملة أعنى الماهية بشرط شئ ومرجعها الى الهوية (ومن خالف فى مجعولية الماهية) وقال انها ليست مجعولة (أراد أنها) أى المجعولية (من لوازم الوجود) وعوارض الهوية (كتناهى الأجسام) فانه ليس

(قوله من لوازم الوجود الخ) يعنى ليس مراد المخالف أن الصادر عن الفاعل هو الوجود دون الماهية فان الوجود أمر اعتبارى لا يحتاج الى جاعل بل مراده أن المجعول هو الماهية بشرط شئ أعنى الماهية المخلوطة فانها التى تحتاج الى فاعل دون الماهية من حيث هى كما أنها المرادة عند القائل بمجعوليتها فيكون النزاع راجعا الى اللفظ اهـ منه « مد ظله علينا »

الاجتماعية فى المركب الاعتبارى ليست بموجودة فى الخارج فان قيل فعلى هذا يكون مثل الترياق والسكنجبين مركباً حقيقياً ضرورة انه يحدث بتركيبه صورة فى نفس الامر تكون مبدأ للآثار وتحتاج تلك الصورة الى موادها قلت ذلك مسلم ان كانت الصورة جوهرية أما اذا كان الحادث من ذلك مجرد المزاج المخصوص الذى هو من قبيل الاعراض فلا يتم الا بالقول بجواز تركب المركب الحقيقى من الجوهر والعرض وفى الكل تردد كما قيل ثم اعلم أن أجزاء المركب إما أجزاء وجودية كالنفس والبدن للانسان أو عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان أو مختلفة كالسابقية وعدم المسبوقية للاول (قوله ان المراد من المجعولية الخ) قال صاحب المواقف ما حاصله

ذهب زمرة
جمهور الفلاسفة اي الى وسطية
ان الماهية مطلقاً مجعولة وذهب
بعض الفلاسفة الى ان المركبة مجعولة دون
البسائط وذهب المتكلمون الى انها ليست مجعولة بل امور اعتبارية
قال ارسطو الله تعالى لم يخلق الماهية ولا الوجود بل اتصاف الماهية
بالوجود وقال افلاطون خلق الماهية فقط واما الوجود فهو امر اعتباري
ثم في التعليقة ان المجعول هو الوجود لكن يعني اتصاف الماهية به لان الوجود لما
عنده زائد على الماهية

فانه ليس من لوازم الخ. لا يخفى عليك ان هذا يدل على ان الوجود مطلقاً بل الوجود الذهني يستفاد منه ان الماهية
غير مجعولة باعتبار وجودها الذهني مع ان وجودها في الذهن سواء بنفسه كما هو مذهب القائلين بالوجود الذهني او شبحه
كما هو مذهب انا فيه لم يحتاج الى الفاعل اليه فلا بد من تقييد ما اطلقه في نفي المجعولية بانه يتم معناها الاحتياج الى الفاعل في الوجود
الخارجي كما هو شأن الكلام يرد هذا القول
الزنادر

يكون الخلاف لفظيا

إذ مدعي المجهولية يدعيها في الآنية
المخلوطة لا الآنية من حيث هي ولا في ه
وجودها ونافي المجهولية ينفيها عن الآنية من حيث
هي وعن وجودها لا عن الآنية المخلوطة

المرتاض

من لوازم ماهية الجسم حتى لو تصورنا جسماً غير متناه كان جسماً (لا) من لوازم (الماهية كزوجية الاربعة) فانها من لوازم ماهية الاربعة حتى اذا تصورنا أربعة ليست بزوج لم تكن أربعة (والا) يكن مراد المخالف ما ذكر لم يكن للمخالفة وجه (فان احتياج الممكن الى العلة ضرورى) فعلى ما ذكر يكون الخلاف لفظيا ولما فرغ عن مباحث الوجود والماهية شرع فى لواحقهما فقال

ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء أيضا وكلاهما من عوارض الممكن لكن الاول من لوازم هويته مطلقا والثانى من لوازم ماهية المركب دون البسيط فافهم (قوله فعلى ما ذكر يكون الخلاف لفظيا) أقول هذه المسئلة كما أشار اليه الشارح «مد ظله» مما اختلف فيها الاقوال واضطربت فيها الكلمات بحيث لا تكاد تنضبط فذهب المتكلمون الى أن الماهيات بسيطة كانت أو مركبة بجعل الجاعل وجمهور الفلاسفة الى أنها ليست بجعل الجاعل مطلقا وبعضهم الى أن المركبات مجعولة دون البسائط وانما تتصور التفرقة لو ثبت أن تقرر المجموع غير مجموع التقررات لكنه غير معقول كما قيل (أقول) يمكن أن يكون القائل بالتفرقة ممن يريد بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا أو جزأ فحينئذ يمكن القول بعدم مجعولية البسائط دون المركبات فتفطن واحتج المتكلمون على ما ذهبوا اليه بوجوه أشهرها هو أن الكلام فى الماهيات الممكنة وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سيأتى واحتج المخالف بأن كون الماهية ماهية لو كان بجعل الجاعل لزم على تقدير عدم الجاعل أن لا يكون الانسان انسانا مثلا وهو محال فالمجعول هو وجود الماهية أو اتصافها به ورد بوجهين أحدهما أنه إن أريد أنه يلزم أن يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نسلم استحالته فانه عند ارتفاع الجاعل يرتفع الموجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان أريد بطريق العدول بأن يتقرر الانسان فى نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسلم لزومه فانه

(فصل في التعين) تعين الشيء كما في شرح المقاصد غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق أنه متعين وإن كان التعين أو المتعين مفهوما كليا

(قوله مشتركا بينه وبين غيره) معنى اشتراك الوجود والماهية والوحدة أن كل فرد من أفرادها انما ينفرد عنه فرد آخر منها لما ينضم اليها وتضاف هي اليه بخلاف التعين فان كل فرد منه متميز عن غيره بنفسه لا بما ينضم اليه فكل فرد من افراد الوجود مثلا نفس الفرد الآخر وانما يتميز عنه بما يضاف اليه فيكون مشتركا بينه وبين غيره بخلاف افراد التعين فانه لا يكون شئ منها عين الآخر بحسب نفسه اه منه « مد ظله »

مقدار ارتفاع الجاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب كذا في شرح المقاصد ولى فيه تأمل فليتأمل والثانى أن الوجود أو الاتصاف ماهية من الماهيات ففى القول بمجعوليتهما اعتراف بمجعوليته فلا نزاع حقيقة وفيه أيضا نظر فان النزاع فى الماهيات التى هى حقائق الاشياء لا فيما صدقت الماهية عليه من الافراد فتأمل وبالجملة أكثر أدلة المتكلمين على تقدير تمامها أيضا لا تفيد الا كون الوجود بل اتصاف الماهية به من الفاعل فى الحقيقة يكون النزاع على هذا أيضا لفظيا فتدبر (قوله مشتركا بينه وبين غيره) أى بين ذلك وغيره (أقول) فيه بحث فان المراد من اشتراك تلك الامور اما اشتراك كليها بين الاشياء فمسلم لكن نمنع عدم اشتراك التعين كذلك فانه أيضا كلى كما يصرح به قريبا واما اشتراك أفرادها فممنوع ضرورة أن الفرد الموجود من الوحدة مثلا فى هذا الشئ غير الفرد الموجود فى ذلك الشئ كما هو ظاهر اللهم الا أن يقال ان تعين كل شئ نوع منحصر فى فرده كما أشار اليه المصنف فى شرح المقاصد بخلاف تلك الامور لكنه فى حيز المنع فتأمل (قوله ولذا يصدق قولنا الكلى) فى النسخة التى فى نظرنا بلام التعليل خلاف ما فى نظرنا من نسخ شرح المقاصد فانه بالكاف (أقول) فى التعليل نظر فان عدم صدق قولنا الكلى متعين لا يقتضى عدم اشتراك تعين الشئ بينه وبين غيره كما هو ظاهر الا أن يشار بكلمة الاشارة الى تغايره لتلك الامور لا الى وجه

قوله ما قررنا في الفرق بين الوجود مع الامور الثلثة
في ضمن الافراد وبين الوجود مع التعين في ضمنها يكون
افراد الثلثة حصصا منها لا تغاير بينها الا من المضاف
اليه بخلاف افراد التعين فانها متغايرة ذاتا مع
قطع النظر عما تضاف هي اليه لكن هذا الفرق
في حيز المنع تأمل

اليه كما نا ذكر اليه وقد نقل فرد من افراد الوجود فلا نفى الفرد الآخر الخ تأمل

والنظم وما بعدها واليه وفرد مبني على جعل ما صدقاتها عبارة عن التقيد والنظم اليه والمضاف اليه بدون التقيد والنظم وما بعدها في

لفرد عند علماء المعقول عبارة عن المقيد والتقيد والنظم والنظم اليه والحصة عبارة عن المقيد والنظم اليه بدون التقيد

بالفرد في قوله ان كل فرد من افرادها مبني على عدم الفرق بين الحصة والفرد لما هو مذهب اهل العربية والآن فا

في المنتخب فائدة

لا يكون شئ منها عين الآخر
والوجود والوحدة
واعلم ان الوجود منها في ضمن الافراد
حصصا ولا فرق بين الحصة وحصة الا بالا
طلاق والتقيد بخلاف التعين فان الوجود منه في الافراد
التعينات فرد منه لا حصة فكل فرد موجود منه فرد من افراد ما صدق
عليه التعين المطلق مغاير لفرد آخر منها فما حررنا اندفع ما يتوهم ان
مفهوم التعين المطلق كمفهوم الوجود والماهية والوحدة المطلقة مشترك وما صدق
عليه التعين متمايز كما صدقاتها تأمل [illegible] وجه ان تعبير الشيخ الاستاذ عن الحصة

بشترك بينه وبين غيره ينتج لا شئ من هذه الامور يتعين ويتشكل كليا
مشتركا بينه وبين غيره ولا شئ من التعين
الا لا شئ من التعين بهذه الامور ويعلم من قرينة ذكر التعين
ان المراد بالماهية الماهية النوعية المتحصلة لم
اذ المقصود دفع توهم اتحاد الوجود في
مع العارض

لا الى الآخر

محمد

صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لصدقهما على تشخصات الأفراد اذا اعتبر مشاركتها فى الماهية مثلا فان كلا منها متشخص فى نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين بدون التميز حيث لا تعتبر المشاركة وبالعكس على تميز الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها فى الجنس هذا ثم اعلم أنه اختلف فى أن التعين وجودى أو عدمى تحقيقى أو اعتبارى فلا بد فى تحقيق أنه ماهو من بيان ماهو المراد من هذه الالفاظ فنقول (أفراد النوع انما تمايز بعوارض ربما تنتهى) تلك العوارض

التغاير فتدبر فالاولى هو ما فى شرح المقاصد (قوله عموم من وجه) ولعل ذلك مبنى على أنهم يريدون من التعين كون الشئ بحيث يصير مانعا من حمله على كثيرين ومن التميز كون الشئ بحيث ينفرد عن مشاركاته فالمعتبر فى الاول كونه جزئيا سواء كان مع اعتبار المشاركة أولا وفى الثانى التمايز عن المشاركات سواء كان فى الجزئى أولا (قوله فى أن التعين وجودى أو عدمى الخ) قد يقال أمر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان اذ لو كان موجودا فى الخارج كان له تعين وهكذا فيتسلسل وقد يجاب بأنه انما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة فى الماهية لتحتاج فى التمايز الى التعين لم لا يجوز أن تكون مخالفة للماهية متمايزة بالذات وانما تتشارك فى لفظ التعين أو فى عرضى لها هو مفهوم التعين وأما حديث كون تعين التعين نفسه فقد قيل انه مدفوع بأن ذلك الاتحاد انما يصح فى الامور الاعتبارية كالحدوث ونحوه وأما التعين فهو من الامور الخارجية العارضة للتعين فى الخارج وتغاير العارض والمعروض الخارجيين ضرورى كذا فى شرح المقاصد لكن فيه تأمل لا يخفى كما سيأتى وقد يقال انه وجودى لانه جزء المتعين اذ هو عبارة عن الماهية والتعين وهو موجود وجزء الموجود موجود ورد بأنه لم لا يجوز أن يكون المتعين هو نحو الانسان المقيد بالعوارض المشخصة دون المجموع ولو سلم فهم لا يسلمون كون تلك العوارض الموجودة تعينا بل ما به التعين

(الى مايفيد الهاذية) وامتناع الشركة اذا كانت الافراد من الموجودات الخارجية (فبعد تلخيص أن) المراد من (التعين والتشخص هو تلك الهاذية) الحاصلة بالعوارض (أو ما يفيدها) أى العوارض نفسها (أو كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة) أى أن يشترك فيه (أو عدم قبوله لها) أى للشركة (و) بعد تلخيص (أن المراد بالعدمى هو المعدوم أو العدم) المطلق أو (المضاف) المركب مع وجودى كعدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا أو غير المركب كعدم قبول الشركة (أو ما يدخل فى مفهومه العدم) ككون الشئ بحيث لا يقبل الشركة (و) أن المراد من (الوجودى) ما كان (بخلافه) فهو الموجود أو الوجود مطلقا أو المضاف أو ما لا يدخل فى مفهومه العدم والعبرة بالمعنى حتى إن العمى عدمى وإن اللاعمى وجودى (و) بعد تلخيص (أن) المراد من (الحقيقى ما له ثبوت فى نفس الامر) أى فى حد ذاته (من غير شائبة فرض وتقدير) من العقل (و) أن المراد من (الاعتبارى) ما كان (بخلافه) بمعنى ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل (لا يشتبه أن التعين وجودى أو عدمى حقيقى أو اعتبارى) فلا خفاء فى أن العوارض وجودية والهاذية اعتبارية وكون الفرد بحيث لا يقبل الشركة أو عدم قبوله لها عدميان (و) أيضا (لا يشتبه) عليك (أنه) اى التعين لا يحصل بانضمام

(قوله الى ما يفيد الهاذية الخ) لعله أراد بما يفيدها كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة (قوله وامتناع الشركة) عطف تفسير للهاذية (قوله أى العوارض نفسها) تفسير ما لا تفسير ضمير المفعول فانه للهاذية وتخصيص ما يفيد بالعوارض مع أنها مفيد بعيد اغماض للتصريح بعده بالمفيد القريب أعنى كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة فتدبر (قوله أى أن يشترك فيه) أى معنى التعين هو كون الفرد بحيث يمتنع أن لا يشترك فيه أفراد أى يمتنع أن يحمل على كثيرين لا كونه بحيث لا يشترك مع غيره فى شئ اذ لا متعين الا وهو له شريك فى أمر كلى فافهم (قوله المركب مع وجودى الخ) أى المعتبر على طريق العدم والملكة (قوله أو غير المركب) أى المعتبر على طريق الايجاب والسلب

قوله او عدم قبوله لها الخ والاصل
انه بعد عروض العوارض المفيدة للبذية
يحصل البذية للفرد بحيث لا يقبل الشركة ويحصل
له عدم قبول الشركة فتذهب كلام من المصطلحين الى ان التعين
عبارة عن واحد من تلك الاربعة المتلازمة تامل
الزيادات

يكون للمستقل الخ

فان قيل يكون ان يكون حكم
المجموع فانا الحكم كل واحد من النقيض
والنقيض اليه كالطاهر الدليل فان النقيض صادق
على جميع الحيوانات سوى الطيور والنقيض اليه صادق على جميع
الطيور والمجموع لا يصدق الا على الخفاش فما نقام كل قيد خاص بنقل
الاشتراك وكلما كثر القيود قل الاشتراك فيبعد التقيد عن الكلية ويقرب الى الجزئية
فاذا ان يتنزل الامر الى الانتهاء منع الكلية وحصول منع الجزئية قلت غاية ذلك ان يكون ذلك
الكلي من الكليات المنحصرة في افراده ما كواجب الوجود والكوكب النهاري بل صفحك القديم الازلي الزادي

عند بعضهم المتكلمين حيث قال صاحب الصحائف الحق ان علة التعين تحقق الماهية في الخارج فلتنطع بكونها شيئا ممتازا
خصوصا عند ه كيفيا في الخارج ولا منع بالتعين الا انها فيه علة التعين وتعدد الاشخاص بتعدد الوجودات ابن الحاج

لابد فيه من كونه اه اي في حصوله من كون المفهوم اي الفرد فالظرفية على المنع الثالث من قبيل
ظرفية الكل ... هذا ما حررنا اندفع ما قاله السيد هذا البيان لا يجري في
بمنع كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة بل
الزادي

اما المستند الى الفاعل القادر استناد الاثر
الى المؤثر على تقدير كونه عبارة عن العوارض المشخصة
للبداهة لا عن البداهة وكون الافراد وعدم قبولها قطع بهذه البداهة
الثلثة استناده بتقييد استناد ما بعده والاقرب امور اعتبارية عندنا

قاله قيل نعلم انه الخ الزادي معارضة ... البعض وهو العارض
ان التعين لو كان مستندا الى الوجود الخارجي لزم ان لا يكون للاذكر
اللازم باطل فكذا الملزوم

الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين والتعين على كل تقدير لابد فيه من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل ذلك فهو (انما يستند الى الفاعل القادر) المختار كغيره من الممكنات على ما هو عندنا من استناد الكل اليه تعالى (أو الى الوجود الخارجي) عند بعض للقطع بأن الماهية اذا تحققت في الخارج لا تقبل الشركة وانما تقبلها في العقل فان قيل فيلزم أن لا يتعدد التعين لان الوجود أمر واحد ومقتضى الواحد لا يكون الا واحدا أجيب بأن الوجود وان كان بحسب المفهوم واحدا لكن تتعدد أفراده بحسب الازمنة والامكنة وسائر الاسباب وبعد اعترض بأن الدوران لا يفيد العلية فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه

(قوله لان كلا من المنضم والمنضم اليه الخ) ان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز أن يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام هنا سوى أن العقل يعتبر مفهوما كليا ثم يعتبر له وصفا كليا ومعلوم بالضرورة أن الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الهاذية وان كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية وامتناع قبول الشركة أو يقال مرادهم من نفي حصول التعين من ذلك الانضمام هو أن انضمام الكلي الى الكلي لا يستلزم التعين والتشخص لانه لا يفيده أصلا فالمقصود أن المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على كثيرين لابد أن يسند الى أمر يستلزمه (قال فهو انما يستند الى الفاعل القادر الخ) فهو الموجد عندنا لكل ما شاء من التشخصات على ما سيأتي تفصيله (قوله لا يفيد العلية) أي فيجوز أن الوجود ما معه التعين لا ما هو علة التعين

قلنا قطع النظر عن الشئ لا يوجب انتفاءه (أو الى أسباب اخر ك) ما ذهب اليه الفلاسفة من أن التعين قد يستند الى (نفس الماهية) فينحصر نوعها فى الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذى علل بها ولم يمكن أن يوجد معها تعين آخر والا ينفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها معللا بها واما اذا كانت الماهية متعينة فى ذاتها ممتنعة فى نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد أصلا

(قوله لا يوجب انتفاءه) وبالجملة عند الوجود لابد من أمر يستند اليه الوجود فيجوز أن يستند اليه التعين أيضا ولو سلم فالوجود لا يقتضى الا تعينا ما والكلام فى التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب مالم يبين أن وجود كل فرد يقتضى تعينه الخاص (قوله كما ذهب اليه الفلاسفة الخ) حاصل ما ذهبوا اليه على ما يستفاد من شرح المقاصد هو أن الموجود اما مادى أو غيره والثانى اما واجب كالبارى أو ممكن وهو العقل والاول إما مادى فى ذاته كالاجسام والاعراض أو مادى فى التعلق كالنفوس البشرية والفلكية فغير المادى بقسميه تعينه مستند الى نفس ماهيته فتنحصر كل ماهية فى فرد لكن العقول لما كانت مختلفة الماهيات متعددة عندهم تعدد افرادها وكل فرد منها لنوع من الماهية انحصرت فيه بخلاف الواجب فان ماهيته لما لم تكن متعددة بل واحدة انحصرت فى فرد واحد ولم يتصور هناك تعدد أصلا لا بحسب الفرد ولا بحسب النوع والمادى بنوعيه تعينه مستند الى مادته أى محله والمراد منه كما فصله بعضهم المعروض فى الاعراض والمادة فى الاجسام والمتعلق فى النفوس بناء على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به اذا عرفت هذا عرفت أن فى تحرير الشارح «مد ظله» نوع اضطراب فان قوله فينحصر نوعها فى الشخص الواحد الى قوله هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها الخ لبيان استناد تعين المجردات كالعقول الى ماهيتها فحينئذ اما أن يريد بقوله وأما اذا كانت الماهية متعينة فى ذاتها الخ بيان أن ماهية الواجب مخالفة ماهية المجردات فى أن تعينها ليس معللا بها زائدا عليها بل هو عينها كما هو الظاهر من السياق فم أنه

لانه
الثلاثة اذا لم يوجد يكن
الصورة كما يشتد فلو كانت
الهيولى الواحدة بالتشخص فی حد ذاته ه
فلولا لزم ان يكون المطلق المبهم علة موجدة للمتشخص
فی ذاته وهو ممتنع عند العقل لما قالوا ينتقض العقل عنه
ان يكون الادون علة لما هو اشرف كما افاد فی حضرة الاستاذ المدقق
فما عند الله اجلاله بالتشريف على التدريس واقول فی الجواب لم لا يجوز ان يكون
اقتضاء ذات المادة للتشخص مشروطا بمصاحبتها للصورة لا بان المادة مع مصاحبتها
لها تقتضيه بل المقتضی ذات الهيولى لكن اقتضاؤها له مخصوص بوقت مصاحبتها لها   ابن الرسام
(ح م م)

فتشخصهما وتعددهما

باعراض الخ ويتجه لانه

التعدد الزوجي الى اصل الهيولى الفاعل على تقدير

وحدتها النوعية لو كان بالاعراض لكان تشخصها بالاعراض

فنا في مذهب الفلاسفة ثم ان التشخص لا يكون معللا بما يحل في الا انه

بل محلها وارجاع ضمير تشخصهما وتعددهما الى الفاعل مع كونه غير ملائم لسبك

العبادة غير بعيد بخلاف التعدد النوعي والتشخص الى اصل لانه في ضمن اشياء هي الاحكام

الصفحة على تقدير وحدتها الشخصية فانه لبداهته بين الثابت فيه تاصل فيه بل يتعين اباضيه ما هو

في نفسه تقدير فانه هذا اللازم من التناقض لا يصل اليه الا من خصه الله بنعمه العليا

على الاشتباه منصرف

ازيد في حيز بحث لان الهيولى على تقدير كونها واحدا بالشخص كما افاده الاستاذ الا ان اقتضا ثم صرح كلام عبّر حيث قال

الهيولى الناقص واحد في حد ذاته تتصل لا تكثر فيه اصلا بل التكثر انما هو في الصورة الجسمية الحالة فيها وذكر التكثرات الحاصلة لها بسبب

فيكون تشخص كل من الافراد الحاصلة من حلولها فيها باسباب عوارضات سيما تم على ماديتها لكن هذا التعدد هو

الزوجي الحاصل للصورة الجسمية بهذه الا انه مستتبع للتعدد والتخصيص للمادة على وجه غير نافذ لوحدتها الشخصية بحيث منفصل في حد ذاته لكونه بالذات

متعددة بتعددها التخصيص كيف بناء في تولم تبين اي الايجب لا يكون بما يحل فيها فان النفس هو التشخص بما يحل في نفس الهيولى لا بما يحل في مادتها وتشابه

عوارضات مادتها كيف بناء في قوله ثم الاشكال الغير الوارد فانه حكم بان تشخص الحال علة لتشخص المحل قبل تشخصه كما قالوا افلم

باتها واعجب ثم هذا ما اورد في حصصها بما هو في نفسها كما اعتبره الاستاذ ثم قال لزم تشخص الابعاض قبل تشخصه بل يتعين فالخلف

اعتبر تشخص الابعاض الهيولى وانت تعلم انه لو كانت المادة واحدة بالتشخص لكان بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن كونها جزء الجسم مستقلا

في افقي وانت تعلم انه على هذا التقدير مستشخص في ذاتها لا تحتاج في التشخص الى شيء واعتبار صيرورتها جزء الجسم

عن الصورة فانه على هذا فصلا على حدة لا نبالي به واما على مذهب ثم قال الا على مذهب

ثم قال الا الصورة المطلقة على التشخص الهيولى اذ لا كان عين الوجود كما نقله المحقق

الدواني عن العلم الثاني في حاشيته القديمة قد ثبت استغنت المادة

الاول في العلم الثاني ان التشخص عين الصورة كانت مستغنية عنها في

من جهة التشخص عن الصورة واما ثانيا فلانه على تقدير

جهة الوجود اليهم وانا تابعا فلانه على تقدير لا يجوز ان تكون

ثم تقابل الصورة علة موجدة

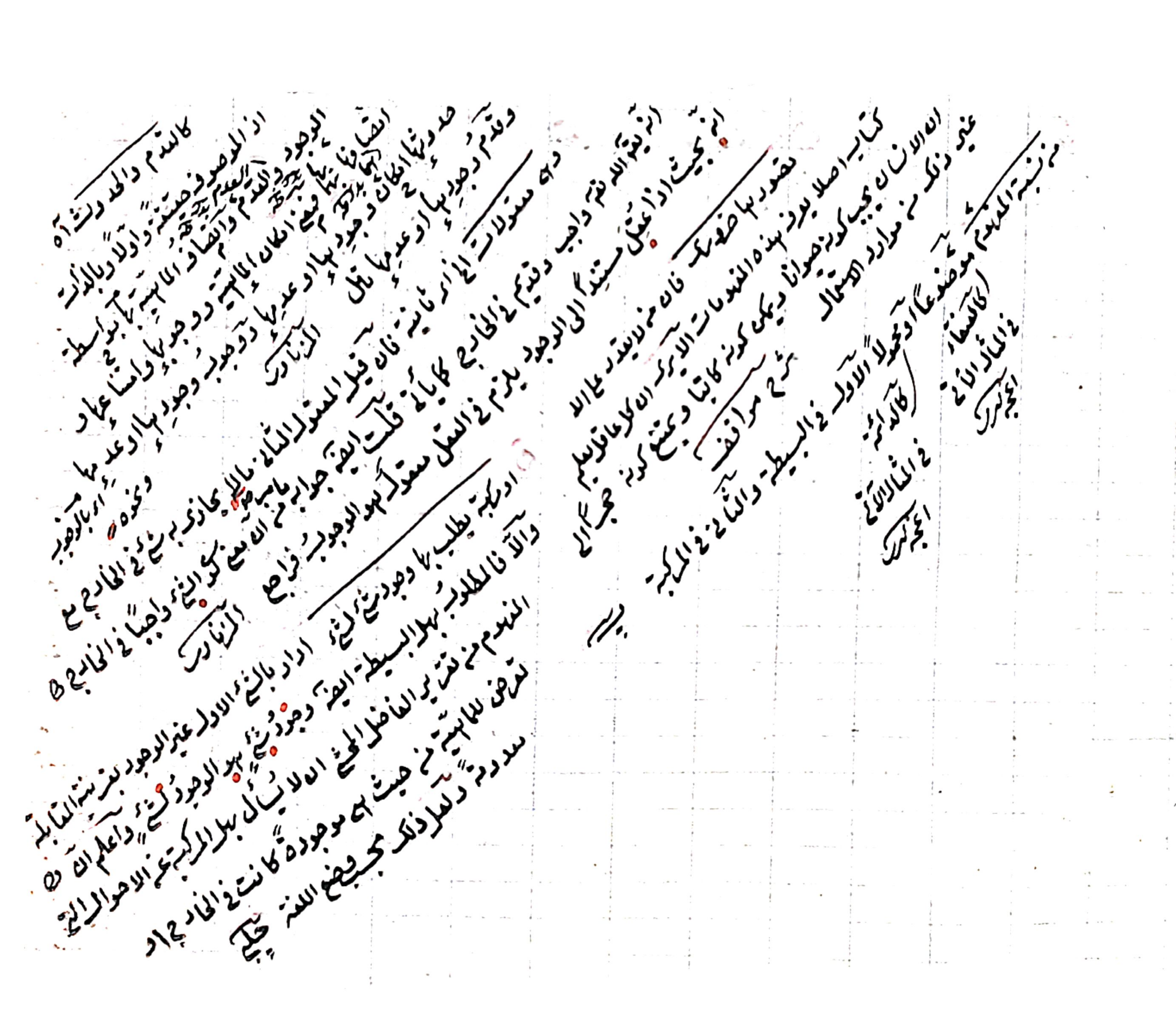
للمادة

(أو الى (المادة المتشخصة) إما بالذات كهيوليات الافلاك فان هيولى كل فلك متشخصة فى نفسها وممتازة عن هيولى فلك آخر وإما (بما يلحقها من العوارض) المتعينة فى نفسها اللاحقة (بحسب تعاقب الاستعدادات) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها تشخصها وتعددها باعراض تلحقها بحسب تعاقب استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك

خلاف ما ذهبوا اليه هنا كما مر آنفا يرد عليه أنه مع القول بزيادة تعينها عليها وكونه معللا بها يتم القول بأنه لا يتصور هناك تعدد لا فردا ولا نوعا كما سبق الا أن يقال المراد أنه حينئذ لا يتصور تعدد لا ذهنا ولا خارجا على ما صرح به المصنف فى شرح المقاصد من أن قولهم ان لكل موجود ماهية كلية فى العقل وان امتنع تعدد أفرادها فى الخارج مخصوص بغير الواجب تعالى فانه فى حقه محل نظر فتأمل واما أن يريد به بيان أنها عديمة ماهية المجردات فى امتناع تعدد افرادها مطلقا وان كان تعينها معللا بها أيضا كان حق العبارة أن يقول هذا اذا كانت الماهية مختلفة متنوعة وأما اذا كانت متحدة كالواجب تعالى فلا يتصور هناك الخ فتفطن فان الامساك عن تحقيق أمثال هذا المقام ليس سبيل الكرام (قوله من العوارض المتعينة فى نفسها الخ) اشارة الى جواب ما اعترض عليه من أن تعين الاعراض الحالة فى المادة انما هو بتعين المادة على ما سيجيء فلو تعينت المادة بها كان دورا وحاصل الجواب أن تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المتعينة بنفسها بتعين ما لا بتعيناتها الخاصة الحاصلة بتعين المادة فلا دور ولا حصول التشخص بانضمام الكلى الا أنه يرد أنه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين أفرادها بما يلحقها من الامور العارضة من غير لزوم مادة كذا قيل

(فصل) في بيان (الوجوب والامتناع والإمكان) هي من الامور العارضة للماهية بالقياس الى الوجود كالقدم والحدوث كما سيجيء ان شاء الله تعالى وهي (معقولات) أي معان عقلية (تحصل من نسبة المفهوم الى هلية بسيطة) أي وجوده في نفسه كان يقال هل العنقاء موجود (أو مركبة) أي وجوده لامر كأن يقال هل الحركة دائمة قال في شرح المقاصد ان هل اما بسيطة تطلب بها وجود الشيء في نفسه أو مركبة تطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه أو وجوده لامر حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء أو ربط الشيء بالشيء بواسطة الوجود إما على وجه الوجوب كقولنا صانع العالم موجود والاربعة يوجد لها الزوجية أو على وجه الامتناع كقولك شريك الباري موجود والاربعة يوجد لها الفردية وإما على وجه الامكان كقولنا الانسان موجود أو يوجد له الكتابة والياء والهاء في هلية كهما في كمية (و) هذه الامور الثلاثة (تصورها ضروري) لا تحتاج الى تعريف (والتعريف بـ) ـمثل (ضرورة الوجود) للوجوب (أو ضرورة العدم) للامتناع

(قوله هي من الامور العارضة للماهية الخ) قيل جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية انما هو بالنظر الى أن ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لهما أو الى أنه من أوصاف الماهية المعقولة أو لكونه في مقابلة الامكان (قوله فاذا نسب المفهوم الى وجوده الخ) أي اذا حمل الوجود في نفسه أو لامر على مفهوم سواء بطريق الايجاب أو السلب حصلت تلك المعاني فلا يرد انها تحصل عند حمل العدم أو الربط بواسطة كما تحصل عند حمل الوجود كذلك وذلك لاندراجه فيما ذكرناه كما صرحوا به



قوله كالقدم والحدوث آه
أي الموصوف حقيقة أولاً وبالذات
الوجود والعدم [illegible] والقدم والاتصاف إلا بهما بواسطة
اتصافها بهما [illegible] يعني إمكان الماهية ووجودها وامتناعها
صدورها [illegible] إمكان وجودها أو عدمها أو وجوب وجودها أو عدمها من
وقدم وجودها أو عدمها تأمل [illegible] ونحوه
الزنادري

قوله سؤالات أي أن [illegible] فإنه قيل السؤال الثاني ما الاعتبار يحاذي به شيء في الخارج مع
أنه [illegible] جوابه [illegible] أنه يصح كون الشيء واجباً في الخارج
أن الله تعالى واجب وقديم في الخارج كما أنه قلت أيضاً جوابه [illegible]
أنه بحيث إذا عقل مستنداً إلى الوجود يلزم في العقل [illegible] هو الوجوب فراجع
الزنادري

قوله يطلب بها وجود شيء لشيء أراد بالشيء الأول غير الوجود بقرينة المقابلة
وإلا فالمطلوب بهل البسيطة أيضاً وجود شيء هو الوجود لشيء واعلم أن [illegible]
المفهوم من تقرير الفاضل المحشي أن الاثبات بهل المركبة عن الأحوال [illegible]
تعرض للماهية من حيث هي موجودة كانت في الخارج أو
معدومة [illegible] ذلك [illegible] بعض اللغة
جلبي

قوله تصور بها ضعيف فإنه من لا يعتقد [illegible] إلا
كتاب أصلاً يورد هذه التصورات الآتية أن [illegible] لا يعلم
إلا الإنسان يجب كونه حيواناً ويمكن كونه كاتباً ويمتنع كونه حجراً [illegible]
غير ذلك من موارد الاستعمال
شرح مراتب
[illegible] الأول في البسيطة والثاني في المركبة
[illegible]

من نسبة المقدم موضوعاً أو محمولاً الأول
أي كالإنسان في المثال الأول
كالذات [illegible] في المثال الثاني
الحجر [illegible]

(أو لاضرورتهما) للامكان (لفظى) يقصد به تفسير مدلول اللفظ وضرورة
التصور إنما تغنى عن التعريف المعنوى (وينقسم كل من الاولين) يعنى
الوجوب والامتناع دون الاخير أعنى الامكان لأنه ذاتى ليس إلا والا لكان الشئ
واجبا أو ممتنعا أى ضرورى الوجود أو العدم بالذات ولا ضرورى الوجود والعدم
بالغير فيرتفع ما بالذات وهذا معنى الانقلاب (الى الذاتى والغيرى) لأن ضرورة
وجود الشئ أولا وجوده فى نفسه أو ضرورة وجوده لشئ أولا وجوده له إن كانت
بالنظر الى ذات الموضوع كوجود البارى وعدم اجتماع النقيضين ووجود
الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتى والا فغيرى (فالموصوف بالذاتى من

(قوله يقصد به تفسير مدلول اللفظ الخ) ولهذا لايتحاشى عن أن يقال الواجب
مايمتنع عدمه والممتنع مايجب عدمه والممكن مالا يجب وجوده ولا عدمه ولا يمتنع
وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعانى لكان دورا ظاهرا
(قوله وعدم اجتماع النقيضين) مثال الامتناع الذاتى الحاصل من النسبة الى الهلية
البسيطة كالمثال الذى سبق وسيأتى أعنى شريك البارى وههنا بحث لم أر من تعرض
له وهو أن الامتناع المعقول هنا انما حصل من نسبة وجود الاجتماع للنقيضين
لا لوجود الاجتماع فى نفسه فان الاجتماع ليس ممتنعا فى نفسه بل الممتنع انما هو
وجوده للنقيضين وكذا الشريك ليس ممتنعا فى نفسه بل الممتنع انما هو وجوده
للبارى فهما كامتناع الفردية للاربعة فى الحصول من النسبة الى الهلية المركبة مع
اتفاقهم على تمثيلهما للهلية البسيطة والجواب أن الامتناع لاجتماع النقيضين قد
يعتبر بحيث يكون معقولا من الوجود المأخوذ رابطة بين الاجتماع والنقيضين كأن
يقال هل الاجتماع يوجد للنقيضين فحينئذ يكون مستفادا من الهلية المركبة وقد يعتبر
بحيث يكون معقولا من الوجود المأخوذ محمولا كأن يقال هل اجتماع النقيضين
موجود فيكون مستفادا من الهلية البسيطة وهذا هو المراد عند المذكور وبه ينحل
حديث امتناع شريك البارى وغيره فتدبر فانه دقيق ومزيد أيضا (قوله والا فغيرى) أى
وان لم تكن ضرورة الوجود واللاوجود البسيطين أو المركبين بالنظر الى ذات

الواجب) أي الموصوف بالوجوب الذاتي (واجب الوجود لذاته) كما اذا أخذ الوجود محمولاً (وهو الله تعالى أو) واجب الوجود (لشيء آخر) هو الموضوع كما اذا أخذ رابطة بين المحمول والموضوع (كزوجية الاربعة) فانها لازمة ماهية الاربعة وواجبة الوجود لها نظراً الى نفسها من غير احتياج الى أمر آخر (و) الموصوف بالذاتي (من الممتنع) أي الموصوف بالامتناع الذاتي هو إما (ممتنع الوجود لذاته) كما اذا أخذ الوجود محمولاً (كشريك الباري أو) ممتنع الوجود (لشيء آخر) هو الموضوع كما اذا أخذ رابطة بين الموضوع والمحمول (كفردية الاربعة والموصوف بالغيري) من الواجب (كممكن هو واجب الوجود

(قوله لذاته) ليست اللام هنا وفي قوله لشيء آخر للتعليل فتكون متعلقة بالامتناع بل لام الاضافة فتفيد اضافة الوجود الى مدخولها اه منه «مد ظله»

الموضوع كوجود زيد مثلا حين وجوده وعدم بكر حين عدمه ووجود القيام لزيد كذلك وعدم القعود لبكر كذلك (قال واجب الوجود لذاته) يحتمل أن تكون اللام صلة الوجود للاختصاص لا التعليل وكذا في المعطوف بقوله أو لشيء آخر فيكون المقصود افادة تعميم الوجوب الذاتي على البسيط والمركب ويحتمل أن تكون اللام فيهما صلة الوجوب للتعليل فيكون المقصود افادة التعميم مع التصريح بكون الوجوب فيهما ذاتياً فتأمل فانه دقيق (قوله فانها لازمة ماهية الاربعة وواجبة الوجود لها الخ) أي واجبة الثبوت لماهية الاربعة نظراً الى نفس تلك الماهية لا واجبة الوجود لذات الزوجية بمعنى اقتضائها الوجود بالذات ليلزم المحال قال في شرح المقاصد وبهذا سقط ما في المواقف من أنه يلزم كون لوازم الماهيات واجبة لذاتها وهو باطل وذلك لانه ان أراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة أو لذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع (قوله كممكن هو واجب الوجود) أي

حين وجوده و) من الممتنع كممكن هو (ممتنع الوجود حين عدمه)
ثم الامكان بالمعنى المذكور هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات
(وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود) مع قطع النظر عن جانب العدم فيقابل
الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع (أو) بمعنى سلب ضرورة (العدم)
مع قطع النظر عن جانب الوجود فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب
(فيسمى بالامكان العام لعمومه من الخاص وضرورية الطرف الآخر وقد يعتبر)

لذاته أو لشئ آخر وكذا قوله ممتنع الوجود (قوله حين وجوده وحين
عدمه) أشار به الى أن كون الاول واجبا بالغير والثانى ممتنعا به انما يكون اذا لم يكن
الوجوب والامتناع فيهما لذات الموضوع فانهما لما اعتبر كونهما حين الوجود والعدم
للموضوع فهما لعلة أخرى غير ذات الموضوع فتأمل (قوله المقابل للوجوب والامتناع)
وذلك لان بينهما انفصالا حقيقيا لان كل مفهوم اما أن يكون ضرورى الوجود أولا
والثانى اما أن يكون ضرورى العدم أولا فالثلاثة لا تجتمع ولا ترتفع والاعتراض
بضرورى الوجود والعدم غير وارد لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضرورى العدم
فافهم والتقييد لافادة أنه لا ينفك عن الوجوب والامتناع بالغير كما سبق قال فى شرح
المقاصد الامكان ينفك عن الوجوب والامتناع بالغير لكن بحسب التعقل بأن لا يلاحظ
الماهية ولا لعلتها وجود أو عدم لا بحسب التحقق اهـ أقول لو أطلق الامكان بمعنى
لا ضرورة الوجود والعدم بالغير أيضا حصل التقابل بينه وبين الوجوب والامتناع
بالغير أيضا لكنه لما لم يتحقق له مصداق فى نفس الامر لم يعتبروه كما مر فتأمل (قوله مع
قطع النظر عن جانب العدم) أى لا مع النظر الى ضرورة العدم فانه لو نظر الى
ضرورة العدم مع سلب ضرورة الوجود انحصر فى الامتناع وليس يفهم معنى الضرورة

الامكانُ (بالنظر الى الاستقبالِ) بمعنى جوازِ وجودِ الشئ في المستقبلِ

من اطلاق لفظ الامكان أصلا بل المفهوم منه اذا قيد بالعدم هو أن الوجود ليس بضروري أعم من أن يكون العدم غير ضروري أيضا كما في الامكان الخاص أو ضروريا كما في الامتناع فاذا قيل ان الممتنع ممكن فمعناه هو أن وجوده ليس بضروري لأن عدمه ضروري غاية الامر أن سلب ضرورة الوجود قد يصدق بما عدمه ضروري فتفطن وكذا معنى قوله مع قطع النظر عن جانب الوجود أي لامع النظر الى ضرورة الوجود فانه لو نظر اليها معه لانحصر في الوجوب وليس يطلق الامكان عليه غايته أنه قد يطلق على معنى يصدق بالوجوب أيضا والحاصل أن العامة يفهمون من امكان وجود الشئ نفي امتناع وجوده ومن امكان عدم الشئ نفي امتناع عدمه ولهذا يسمى بالامكان العامي كما يسمى بالامكان العام ولفهمهم عند اطلاقه كذلك نفي الامتناع منه قد يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيمهم الكلي الى الممتنع والممكن الذى أحد أقسامه مايوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره فافهم اذا سمعت هذا علمت أن ماسبق الى بعض الاوهام من أن للامكان العام مفهوما واحدا هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين على الابهام بحيث يشمل الثلاثة أعني الامكان الخاص والوجوب والامتناع بعيدٌ جداً اذ لايفهم هذا الاعم من امكان الشئ على الاطلاق بل انما يفهم أحد المفهومين من امكان وجود الشئ والآخر من امكان عدمه فتدبر ولهذا قال في شرح المقاصد ماحاصله أنه بهذا ينحل مايقال على قاعدة كون نقيض الاعم أخص من نقيض الاخص من أنه لوصحت لصدق قولنا كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ماليس بممكن خاص إما واجب أو ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم أن كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام وهذا اذا ضم للمقدمة الاولى أعني قولنا كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص أنتج كل ماليس بممكن عام فهو ممكن عام وهو باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين اه ووجه الانحلال مامر من عدم كون مفهوم الامكان العام واحدا يشمل الامكان الخاص والوجوب والامتناع معا بل له مفهومان يراد منه عند اطلاقه أحدهما الصادق اما بالامكان الخاص مع الوجوب فقط أو به



بحسب القلة والكثرة
اي بناء على حصول الكثير
مما لابد منه او القليل فان استعداد
النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة
وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للانسانية ه
اضعف من استعداد الطفل لها واعلم ان الامكان الاستعدادي يعدم
بعد الوجود اما بحصول الخ بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع
ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع وبعد غير
الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم للماهية
لانه من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي
للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية والامكان الاستعدادي قائم بمادة الجنين لا بالكائن بخلاف الامكان الذاتي
فانه قائم بالممكن لا محالة ولانه ليس يتحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء متهيئة اياه لا ناحية الفاعل وجود
الحادث كالصورة والعرض او بعدمه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تأثير المؤثر وايجاده
فانه انما يتقوم بماهية الممكن
الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود بل كلاهما بالنظر اليه على السواء
عبد حكيم

وبهذا المعنى الاخير للامكان الخ فانه
بالمعنى الاول امر اعتباري لا يحتاج
الى محل موجود بخلاف
هذا الشرح
تدبر

الى آخر الخ
ولهذا رد
على من قال بهذا الدليل
ثبت للامكان الذاتي لا الا
الامكان
استعدادي فاراده لاثبات الامكان
الاستعدادي لا يخلو من فساد في الجواب بعدم
الزائد بمعنى الامكانية غير شاف فافهم كذا
ايضا من طرف القاضي الشريف
الزاهد

من غير نظر الى الماضى والحال وذلك لان الامكان فى مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء أخلى من الضرورة كان أحق باسم الممكن وذلك فى المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضى والحال فانه قد تحقق فيهما أحدهما (ويسمى بالامكان الاستقبالى و) قد يعتبر (بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء) من الصور والصفات والاعراض (باعتبار تحقق الشرائط أقساماً ولا ينتهى الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة فيتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وهذا الامكان ليس لازما للماهية لانه يوجد بعد العدم بحصول بعض الشرائط والاسباب ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل (فيسمى بالامكان (الاستعدادى وهذا) المعنى الاخير للامكان (مراد من قال كل

الامتناع فقط لا بالثلاثة معا فحينئذ لا نسلم بطلان النتيجة المذكورة لان الامكان العام المنفى بمعنى والمثبت بمعنى آخر فلا تناقض أصلا فتمت القاعدة المذكورة فتأمله فانه دقيق جدا (قوله من غير نظر الى الماضى والحال الخ) قال فى شرح المقاصد ومنهم من اشترط فى الممكن الاستقبالى العدم فى الحال لان الوجود يخرجه الى الوجوب ضرورة فيجب عنه الخلو والتحقيق أنه ممكن فى جانبى الوجود والعدم فكما أن الوجود يخرجه الى الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما اه أقول القول بوجوب الخلو عن الوجود أو العدم اما ان يراد منه وجوبه فى الحال قلنا ممنوع فان الوجوب أو الامتناع فى الحال لا ينافى الامكان فى الاستقبال اذ الكلام فى الوجوب والامتناع بالغير كما هو ظاهر واما أن يراد وجوب الخلو فى الاستقبال فلا يفيد اشتراط الوجود والعدم فى الحال كما هو المطلوب فتأمله ثم قال والظاهر أن من اشترط ذلك أراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود وطريانه فى المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث

حادثٍ مفتقرٍ الى مادةٍ) قديمةٌ اذ لو كانت حادثةً لاحتاجت الى مادةٍ أخرى وهلم جرا
فيتسلسل (تكون) تلك المادةُ (محلاً للامكان) فانّ الحادثَ قبل وجوده ممكنٌ
لامتناع الانقلاب وكلُّ ممكنٍ فله امكانٌ وهو وجوديٌّ وليس بجوهرٍ لكونه اضافياً
فيكون عرضاً ويستدعي محلاً موجوداً ليس نفسَ ذلك الحادثِ لامتناع تقدمه
على نفسه ولا امراً منفصلاً اذ لا معنى لقيام امكانِ الشيءِ بالامرِ المنفصلِ عنه
بل متعلقاً به وهو المعنيّ بالمادةِ (و) يفتقرُ الى (مدةٍ) سابقةٍ على وجوده
(بها يكونُ تعاقبُ الحوادثِ) على المادةِ من الشرائطِ والاسبابِ (واعترضتم

لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود فى الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى
فى جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم بشرط الوجود فى الحال صح ذلك من غير
لزوم المحال اه أى من غير لزومه فى الصورتين أقول ظهر مما قررنا أن حديث
اشتراط الخلو فى الحال ممنوع وان الظاهر من الامكان الاستقبالى اذا قيد بجانب
الوجود هو معناه أن وجوده فى الاستقبال ممكن أعم من أن يكون بطريق الحدوث
والطريان أو بطريق الاستمرار وكذا فى جانب العدم فافهم (قوله لاحتاجت الى مادة
أخرى الخ) هذا استدلال على كون المادةِ المفتقرِ اليها قديمةً وأما الاستدلالُ على
الافتقار اليها فهو ما فى المتن من قوله تكون محلا لامكانه ومبنى كليهما على أن كل
حادثٍ بهذا المعنى ممكنٌ كما سيصرح به (قوله لامتناع الانقلاب) قد يقال لا نسلم
كونَ الحادثِ قبل الوجود ممكناً ولا امتناعَ الانقلاب فان الحادثَ ممتنعٌ فى الازل لان
الازلية تنافى الحدوث ثم ينقلب ممكناً فيما لا يزال وأجيب بأن قولكم فى الازل
ان كان قيدا للحادث فلا نسلم أنه يصير ممكنا فيما لا يزال اذ الحادث فى الازل ممتنع
أزلا وأبدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم أن الحادث ممتنع فى الازل بل هو ممكن أزلا
وأبدا فأزلية الامكان ثابتة للحادث دائما وامكان الازلية منتف عنه دائما (قوله اذ لا معنى
لقيام امكان الشئ الخ) قد يقال امكان الشئ هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما
بالفاعل قلنا ذلك ممنوع فان الاقتدار المذكور قد يعلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال

فلزم الا يكون كل حادث قبل
وجوده استعدادات ذهنية
وجودية وليست بجواهر
الى آخر ما ذكر لب

فان الحادث قبل
الخ لو نظر في الاستناد لان
لان تخصيص كل حادث بوقت لم
لم يكن لتمام الشرائط والاستعدادات المتغيرة اي بالنظر الى الفاعل
التام بل عند ذلك الوقت وعدم تمامها قبله لزم الترجيح
بلا مرجح بناء على كون الفاعل موجبا لم يكن بدونه بل اي دائما يكون
بالذات كونه الفاعل مختارا وبهذا يظهر ان بناء الخلاف في افتقار الحادث الى
المادة القديمة وعدم افتقاره في كونه موجبا او مختارا
الا مادة قديمة اي تلك المادة نفسها او بالجواهر فيها فان
مادة النفس ليس بقديم بل القديم هيولاه وكذا الكلام في موضوع

فيها فانه البدن الذي هو
موضوع بعض الاعراض
كبياض القطن مثلا
بخلاف البعض الآخر كالمتكلم
كانت الحادثة قائمة في قديم بمادته
وصورته عندهم كما لا يخفى

٩١

لو سلم انه لو
هنا دفع غيره ما صفته ثم هي
السند غير مستدلا به بل ينتج
والتمسك على انتفاء التالي لانتفاء المقدم فلا ينتج
ان قوله الخ لكنه غير مسلم دفع للمقدم وهو لا ينتج
دفع التالي ونظيره قولك ان كان ذو طار ذو حاف تبلها
لما ورد ولكنه لم يطلع
سس

ونظيره

لكنه غير مسلم
ان اريد
حاصل الرد انه
ان اريد بالامكان في الصغرى الامكان
الاستعدادي فهو مسلم والدليل غير
مثبت له وان اريد الامكان الذاتي فهو
غير مسلم والقول بكون الامكان
وجوديا ممنوع اذ لا يلزم من
انتفاء الامكان الاستعدادي الانقلاب
فافهم
سيد احمد لري

ارجع
الدليل الى ان
بقوله فانه اذا كان الحادث قبل
وجوده ممكنا الخ وقوله والدليل
اي قوله لا امتناع الانقلاب
م ح س

وبين هذا الى جواب على ما يتم انه
اذا لم يكن الحادث قبل وجوده
ممكنا بهذا الامكان لزم كونه ممتنعا
قبله ثم اتصف به فيلزم الانقلاب
من الامتناع الى الامكان بمعنى اللازمة
اي الا ستعداد ان مستندا بان المقابل للوجوب
هو الامتناع والامكان
الاستعداد ذكر في
علم من انتفائه
احدهما م ح س
وقت الدرس

قولهم بهذا الافتقار (لو سلم أن كل حادث بهذا المعنى) يعني بالامكان الاستعدادي (ممكن) لكنه غير مسلم وليس هذا في شيء من الانقلاب لأن المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي اللازم للماهية الممكنة ونحن لا ننفيه عن الحادث وهو لا يقتضي محلا موجودا والا لم يكن للممكن حال عدمه فلم يكن لازما لماهية الممكن (ثم) الحكم (باحتياج الممكن) في وجوده وعدمه (الى المؤثر) ويلزمه الحكم (بامتناع ترجيح أحد طرفيه) اللذين هما متساويان لا ترجيح لاحدهما على الآخر (بلا مرجح) من خارج (ضروري) بعد

هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا فافهم (قوله والا لم يكن للممكن حال عدمه الخ) فيه أنه لا يستلزم المدعى فان الخصم يعترف بأن الممكن له الامكان قبل وجوده كما سبق وأنه لازم لماهيته مع أنه قائل باقتضائه المحل الموجود الذي هو مادة الممكن فليس لزومه للماهية منافيا لاقتضائه المحل الموجود كما هو ظاهر فالصواب أن يتمسك في عدم الاقتضاء المذكور بكون الامكان أمرا اعتباريا غير مقتض لمحل موجود ليكون ردا على مدعى الخصم وما تمسك به من كون الامكان أمرا وجوديا مقتضيا لمحل موجود فتبصر (قوله ويلزمه الحكم الخ) قال في شرح المقاصد وتلازم هذين المعنيين بل تقارب مفهوميهما جدا قد يجعل الثاني تفسيرا للاول اه فافهم (قوله اللذين هما متساويان لا ترجيح لاحدهما الخ) اعلم أن المستحيل الضروري هو ترجح أحد طرفي الممكن أي وجوده وعدمه على الآخر من غير مرجح أي مؤثر خارج من نفس ذلك الممكن يؤثر فيه بتحصيل أحد طرفيه وترجيحه على طرفه الآخر وقد ينبه على ذلك بأنه لو لم يكن أحد الطرفين من مؤثر لكان من نفسه فكان واجبا أو ممتنعا هذا خلف وانه لو يكن المؤثر خارجا بل كان من نفس الممكن لم يكن نسبته الى طرفيه على السواء وقد قرر أنه كذلك هذا خلف فظهر أن ترجح أحد طرفي الممكن من نفسه وكذا ترجيح الممكن لاحد طرفيه بنفسه ممتنعان ضرورة وهما متلازمان ولذا تراهم قد يذكرون كلا مكان الآخر بقي أن ترجيح المؤثر الخارج عن الممكن لاحد طرفيه هل

تصور طرفي الحكم من غير افتقار الى دليل فان معنى الممكن ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج أن كلا من وجوده وعدمه لا يكون لذاته بل لأمر خارج فان قيل يمكن أن يقال وقوع الممكن لا لذاته ولا لامر خارج بل بمجرد الاتفاق قلنا بطلانه يظهر بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأتى منه النظر (وهذا) الترجيح المذكور الذي قلنا بامتناعه (غير

يجوز بلا داع ومخصص يستدعى تأثيره فى أحد الطرفين أولا فالتحقيق أن ذلك المؤثر ان كان مختارا كما هو عندنا فترجيحه بلا داع كذلك جائز بل واقع ضرورة ان ارادته كافية فى ذلك التخصيص كالهارب يسلك أحد الطريقين والجائع يأكل أحد الرغيفين وان كان موجبا كما هو عند الفلاسفة فلا بد فى ذلك من داع يرجح ويخصص أحد الطرفين بالوقوع كما يقولون بالدواعى المنتهية الى الحركات والاوضاع الفلكية وأما حديث رجحان أحد طرفى الممكن من نفسه لا الى حد الوجوب فسيأتى تحقيقه هذا غاية تحرير المقام فاحفظه (قوله من غير افتقار الى دليل الخ) قد يقال ذلك كسبى واستدل عليه بوجهين الاول أن الامكان يستلزم تساوى الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن ووقوع أحدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان الثانى أن الممكن مالم يترجح لم يوجد وترجيحه أمر حدث بعد أن لم يكن فيكون وجوديا ولا بد من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر فلا بد منه كذا فى شرح المقاصد (وأقول) الوجهان المذكوران لو تما فانما يدلان على تحقق امتناع الترجيح المذكور لا على كونه كسبيا لجواز أن يكونا تنبيهين لا دليلين وعلى تقدير كونهما استدلالين فالجواب على ما فى شرح المقاصد هو أنهما مردودان أما الاول فبأن التساوى بالنظر الى الذات انما ينافى الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات اذ لا ثالث قلنا هذا نفس المتنازع لجواز أن يكون بحسب الاتفاق من غير سبب (وأقول) هذا لا ينافى ما يأتى عن الشارح «مد ظله» قريبا من ظهور بطلانه بادنى التفات لان المقصود فيما هنا المنع وهو يكفيه الاحتمال فافهم وأما الثانى فبأن الترجيح مع

فان قيل يكون النفع

بهذا القائل يمنع تاثير شيء في شيء

على الوجه ... الذي ... يمكن ان يحتاج الى

... فيحتاج ... ما قال المصنف ما ... بقوله فلا

... المكن ... الارادة

... ثم ... الاتفاق ... جابث الى يليه بالاتفاق

... جواب ... بلا مرجح لما وقع في نثر المطلقات ... يترتب

تتمة ... على الوردان ...

وبهذا الترجيح المذكور الخ

وبه ان لو امتنع وقوع الممكن بلا مرجح ... الترجيح

امتنع ... بالكل احد الرغيفين

تلميذ على الراوي

غير ترجيح المختار ... اذ يهد بعين ترجيح

الاول ... احد طرفي الممكن والذي نقول

بجوازه بعينه ... ثم ... المختار

ثم ... غلط السائل لفظ الترجيح وعدم

الفرق بين المعنيين ... عبد القادر الكيلاني

ان الترجيح المذكور الذي قلنا باحتياجه

٩٣

اليه اشار بقوله
الترجيح ككل مقدور
سواء كان نفسها كما في انفعالات العباد
بارادة طرف دون ارادة الطرف الاخر مع
ت ربما لذات المختار وغيرها وهو ظاهر وبهذا
يندفع ما قاله صاحب المواقف هذا ما نحن فيه على الرواندي
على ترك سلوك الآخر اي على السلوك بالطريق الآخر المذكور فلا يجد
ان التساوي بين ما نحن فيه السلوك كان لا واصل الفعل والترك وانه لا يمتنع ترجيح السلوك باحد
الطريقين على ترك سلوك الآخر فان ذلك السلوك والترك متحققان معا فالصواب ان يقول ان
العادي يرجح سلوك احد الطريقين مع ترك سلوك الآخر على سلوك الآخر

فان قيل لا يخلو الحال اقول ما ذكره المصنف دليل بعدم رافع
فالاولى في هذا المقام ان يقول ان الاثر فان قيل لو كان الممكن محتاجا الى التاثير
المؤثر لكان التاثير اما حال الوجود او حال العدم والكل باطل لان ه
التحصيل حال الوجود تحصيل الحاصل وايجاد الموجود والتاثير حال العدم
جمع آن وجوابه الحق على هذا اختيار الشق الاول بناء على كون الاثر
مع التاثير آنا واحدا فرض ذاتا ومنع وانفصال يمنع كون التاثير
تحصيل الحاصل بمعنى امتناع اخر
ومع هذا التاثير في حال الوجود
سيد آخر

اي هنا اذا اريد بالوجود في الملازمة
في قوله اما حال الوجود الحاصل بغير
هذا التاثير والتحصيل بل بتاثير
آخر اي لا نم ان التاثير حال
الوجود تحصيل الحاصل بتحصيل
آخر بل هو تحصيل الوجود الموجود ه
المقارن لهذا التحصيل سيد آخر

اي هنا اذا
اريد بالوجود الوجود المذكور
الوجود الحاصل بهذا التاثير فانم
سيد آخر

وذلك في حال
العدم اي وكان التاثير
في حال الوجود التاثير في حال العدم
في مجرد البطلان قوله قلنا نختار اي اذا
كان مراد صاحب الشبهة بالوجود الوجود الحاصل
بهذا التاثير والتحصيل لا الوجود الثابت عليه قوله حال
الوجود الحاصل وايجاد كان التاثير والايجاد يتقدما على الوجود
بالذات فكونه ولا محالة اي ولا شك والاولى ولا استحالة
قوله مقارن للايجاد ومتأخر عنه بالذات قوله زمانا بل
آنا يريد والآن يكون مقدار التلفظ بالهمزة في ا ؤ
نظرا في الاثر والتاثير ليس الزمان لانه يكون مركبا من
الآنات فيستحيل ان يكون التاثير في آن منها والاثر
في آن آخر منها ويتخلل بينهما آن منها وهو ممتنع ه
بخلاف ما اذا كان في آن واحد سيد الاجد الابحرير

ترجيح المختار أحد المتساويين على الآخر بلا مخصص) وداع اليه بل (بمحض الارادة) التى شأنها الترجيح والتخصيص (كالهارب) من السبع (يسلك أحد الطريقين) المتساويين فى الافضاء الى المطلوب الذى هو النجاة (و) كـ (الجائع يأكل أحد الرغيفين) المتساويين فنحن لا نقول بامتناعه فضلا عن كونه ضروريا ولا يلزم من جوازه جواز الترجيح الذى قلنا بامتناعه اذ الفعل هنا يترجح على الترك فان الهارب بارادته يرجح سلوك أحد الطريقين على تركه سلوك الآخر غاية الامر أنه لا يكون الى الفعل داع باعث للفاعل عليه (فان قيل) لا يخلو إما أن يكون (التأثير حال الوجود) أو العدم لكن التأثير حال الوجود (تحصيل الحاصل) وايجاد الموجود وذلك باطل (و) كذلك فى (حال العدم) لانه (جمع

(قوله بل بمحض الارادة الخ) وفيه نظر لان الارادة اما أن تكون نسبتها الى الطرفين على السواء أولا فعلى الاول لابد لها من مرجح وعلى الثانى يلزم الايجاب فلا بد أن يكون الى الفعل داع باعث للفاعل عليه وحديث مساواة الطريقين أو الرغيفين من كل وجه ممنوع اه منه

الوجود لاقبله ولو سلم فقيام ترجيح أحد طرفى الممكن بالمؤثر ضرورى البطلان (أقول) انما يتم لو أريد من الترجيح الترجيح الذى هو صفة الاثر أما لو أريد منه ما هو صفة المؤثر فهو قائم به ضرورة فالاولى فى الجواب منع كونه أمرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به فى الخارج بل هو عقلى قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه (قوله فان قيل لا يخلو اما ان يكون الخ) اشارة الى شبهة المنكرين لامتناع الممكن بلا سبب مؤثر كديمقراطيس واتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق الاتفاق كما ذكره بعضهم

بين النقيضين) يعنى وجود الشىء وعدمه فامتنع التأثير مطلقا (قلنا نختار أن التأثير والايجاد حال الوجود الحاصل بهذا الايجاد ولا محالة فى ايجاد الموجود بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وهذا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما (الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر) غير هذا التحصيل وقد نختار أن التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين

(قوله فامتنع التأثير مطلقا) أى اذا ثبت امتناع التأثير فى كل من حالى الوجود والعدم ثبت امتناعه مطلقا اذ لا واسطة بين الوجود والعدم يستند التأثير الى حالها وهذا انما يتم على ما ذهب اليه النافون لتلك الواسطة ويحتمل أن يكون المعنى امتنع التأثير فى مطلق الممكنات سواء كانت سماويات كما مرآنفا أو غيرها ويحتمل أن يكون معناه امتنع مطلق التأثير سواء كان ايجادا أو اعداما لان العدم ربما يكون حادثا غير مستمر فيكون ثبوت امتناع الاعدام بما ذكر فى المتن هو أنه كما يستلزم الايجاد تحصيل الحاصل أو اجتماع النقيضين فكذلك الاعدام فانه اما حال الوجود فجمع بين النقيضين أو العدم فتحصيل الحاصل فتأمل وقد يقال فى الاعدام خاصة ان العدم نفى محض لا يصلح أثرا وقد يجاب بأنه وان كان نفيا صرفا بمعنى أنه ليس له شائبة الوجود العينى لكن ليس صرفا بمعنى أنه لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الموجود فيستند الى عدم علة وجوده والتحقيق كما فى شرح المقاصد هو أن تساوى طرفى الممكن ليس الا فى العقل فالترجيح لا يكون الا عقليا وعدم العلة وعدم الممكن كل منهما ثابت فى العقل ممتاز من الآخر فيصلح أحدهما علة للآخر فى حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علية العدم للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع فان ذلك انما يلزم لو كان بحسب الخارج وسيأتى فى مواضع ما يتعلق بذلك مع زيادة (قوله لان حصول الاثر مع التأثير زمانا) لما يأتى فى مبحث العلة والمعلول وان كان التأثير مقدما بالذات (ولا استحالة فيه الخ) وذلك كما فى القابل فان السواد قائم

بالآن . المناسب ان يقول بالزمان آه
الحكماء فالمنسب الى ... فيه ان الآن عند
جاز ذكره قال بالآن لغة بديعيا مذهبهم ... آه
البيان خاص بمذهب المتكلمين
الزمانيين

اه بالآن في قوله لان ان الآن الخ

ومنع امتناع التخلف انه لا
يتخلف آن فاذا قيل يمتنع تخلف
المعلول عن العلة او الاثر عن
المؤثر فلانه قيل لا يتخلف عنها
آن او لا يمكن ان يتخلف شيئا

لأن آن الاثر عقب آن التأثير بناء على أن المؤثر سابق على الاثر بالزمان أيضا ومعنى امتناع التخلف أنه لا يتخلله آن ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا تحدث صفة في نفسها أصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لأن حدوثها حال عدمها اجتماع للنقيضين وحال وجودها حصول الحاصل لهذا ثم لما ذكر احتياج الممكن الى المؤثر أراد

بالجسم الاسود بهذا السواد كما هو ظاهر (قوله لان آن الاثر عقيب آن التأثير) لعل المراد من الآن هنا الزمان الغير المنقسم بالفعل لا ما لا يقبل الانقسام أصلا لئلا يلزم الجزء وليتم القول بالسبق الزماني على رأيهم فافهم (قوله بناء على أن المؤثر الخ) أي من حيث انه مؤثر ليتم بناء تعاقب آني الاثر والتأثير زمانا عليه فتدبر (قوله أيضا) أي كما انه سابق بالذات (قوله ومعنى امتناع التخلف الخ) جواب عما يقال انه سيأتي بيان امتناع تخلف المعلول عن علته التامة زمانا وهنا يبقى الكلام على جواز وجود المؤثر في آن لم يوجد فيه الاثر بل يوجد عقيبه وهل هذا الا تناقض وحاصل الجواب هو أنه لا يجوز أن يقال انهم لم يريدوا من امتناع التخلف الزماني أنه يجب أن يكون الاثر في زمان تأثير المؤثر بل أرادوا أنه لا يجوز تخلف زمان أو آن بينهما وأنت خبير بأن ما يأتي من دليل امتناع التخلف الزماني يدل على استحالة وجود المعلول عند عدم العلة واستحالة عدمه عند وجودها فالقول بجواز وجود الاثر عقيب التأثير اما أن يكون عند زوال التأثير الذي هو جزء العلة فهو قول بوجود المعلول عند عدم العلة واما أن يكون مع بقائه الى حين حصول الاثر فهو لا يجدي في دفع ما لزم من اجتماع النقيضين أو يرجع الى اختيار الشق الاول فتفطن فانه دقيق (قوله ولو صح ما ذكرتم الخ) أقول انما يتم ذلك نقضا على من استدل بما ذكر على امتناع وقوع الممكن بالمؤثر كما مر وأما على من استدل به على قدم الموجود فلا وحينئذ فطريق النقض عليه القول بضرورة وقوع الحوادث المشاهدة فتأمله

بيان صفة المحوجة فقال (والمحوج هو الإمكان أو الحدوث) فيه خلاف ذهب
الى الاول الحكماء وبعض المتكلمين والى الثاني قدماء المتكلمين (ولكل وجهة)
فللاول أنه اذا لاحظ العقل كون الشيء غير مقتض للوجود والعدم بالنظر الى
ذاته حكم بأن كلا من وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج
سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم أولا وللثاني أن العقل اذا لاحظ كون الشيء
ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم
يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز أن يكون المحوج هو الإمكان لانه
كيفية نسبة الوجود الى الماهية والنسبة متأخرة عن المنتسبين فيكون متأخرا عن
الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج وأجيب بأن الإمكان متأخر عن
الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود وليس متأخرا عن كون الماهية موجودة

(قوله فيه خلاف) ولعل بناء الخلاف على الاختلاف في أن الصانع مختار أو موجب فعلى
الاول يكون المحوج هو الحدوث لان فعل المختار مسبوق بالعدم بخلاف الموجب
وعلى الثاني يكون هو الامكان لانه يكفي للاحتياج الى الفاعل فافهم اهـ منه (قوله
وبعض المتكلمين) ولعل هذا البعض يجعل تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود
في أنه بالذات فافهم اهـ منه

(قال هو الامكان أو الحدوث) أو كلاهما أو الامكان بشرط الحدوث (قوله والى الثاني
قدماء المتكلمين) والى الثالث بعضهم والى الرابع بعض آخر (قال ولكل وجهة
الخ) أي لكل في اثبات مطلبه وابطال مذهب الخصم وجهة الخ والشارح «مد
ظله» ذكر وجهة اثبات مذهب الحكماء أولا مفصلا وذكر وجهة ابطالهم مذهب
مخالفيهم بعد تفصيل وجهتي المتكلمين المخالفين لهم مجملا بقوله وأما الحدوث فلا
يتصف به الخ وتفصيلها هو أن الحدوث وصف للموجود متأخر عنه لكونه عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه



في الشرح لعل هذا
البعض الخ اصلاح لما ذكره
من بناء الخلاف على الامر المذكور فانه يقتضي
ان يكون ذلك البعض وهم افراد المتكلمين والحكماء يكون
الصانع موجبا ثم عن ذلك وكي يبطل ما افاده الشارح
فانه يقتضي الاصلاح ان يتم في الحاشية الاولى على الاختلاف في ان
الصانع مختار بقصد تقارن للايجاد او بقصد يتقدم عليه زمانا او موجب
وان يكون العالم قديما لا يكون بطريق القصد حادث عند ذلك البعض كان مقتضيا لما سلم
من بيانه الخلاف ان لا يكون للموجب معلول حادث ولو كان مترددا باستعدادات متعاقبة على
انه سبق القدم على افعال المختار لا ينافي القول بكون الامكان محوجا فالحق عدم بناء الخلاف على ما ذكره
سعيد الاعجم

وان هذا الاصلاح لا ينفع فانه ما ذكره في
الحاشية انه يقتضي ان يكون ذلك البعض آه وليس كذا
وانما ينفع الاصلاح بما ذكر اذا قال في تلك الحاشية
ما يبني الاستاذ

ولم يرد بهذا بل اراد ان المختار المختار بقصد يتقدم على الايجاد زمانا
ويتم الخلاف على الاختلاف في ان الصانع مختار بذلك القصد
او موجب فيفهم من هذا ان يكون ذلك البعض والمتكلمين يكون موجبا
كما للحكماء اولا ينفع الاصلاح بان ذكر يحمل تقدم البعض آه فيكون
الصانع عنده ايضا مختارا لان الحاشية الاولى تأباه
سعيد الاعجم

قول المطالبة الى آن
الوجود الى الماهية مع قول
المجيب كون الماهية موجودة معناهما
واحد وهو اتصاف الماهية بالوجود الذي
هو عبارة عن النسبة فالامكان صفة
هذه النسبة ومتأخر عنها لان الصفة
متأخرة عن موصوفها فكيف يصح قول
المجيب وليس الامكان متأخرا عن هذه
النسبة اعني كون الماهية موجودة
لانا نقول حاصل ان الامكان ليس جهة
لكون الماهية موجودة قوله
فعلية بل جهة للنسبة الثانية فالامكان
متأخر عنها ومتقدم على الفعلية فصح
قول المجيب وليس متأخرا عن كون
الماهية موجودة
سعيد

وليس متأخرا عن كون
الوجود الى الماهية موجودة لانه لا معنى لنسبة
ان الامكان كيفية الا كونها موجودة واتصافها بالوجود وكذا
ولهذا لانا نقول كيفية تلك النسبة وصفتها فكيف لا يتأخر عنها
كيفية النسبة الاولى والكيف والاتصاف المذكوران صفة النسبة
الثانية بناء على ان المراد بالنسبة ما هو من جهات النسبة
حتى لا يلزم تقدم الامكان على الامكان [illegible] قال في
نقلا عن شرح المطالع ان القضية الممكنة ليست
نفسية فعلية كما ان المطلقة العامة ليست
ليست موجهة فعلية
والا كانت

الاولى نفسية
ضرورية والثانية
موجهة كذلك
[illegible]

الاولى تركه لا تأمل
م اي نسبة وجودها وكتب ايضا
الماهية ولا وجودها
فلا تتصف به
م
أشار
سيد

أشار الى ان الحدوث في الحقيقة صفة
النسبة فقولهم العالم حادث اي ثبوت
الوجود للعالم حادث وكذا القدم و
الوجوب لا يلزم انها غير صحيحة
فيما ذكروا
سيد

م لان ذكرها مشعر بان كلا من الماهية
والوجود محل عليه الحدوث حقيقة
واستقلالا مع ان الحدوث صفة
الوجود فقولنا الماهية حادثة اي
حادث وجودها وانا ادام لم يذكر
كلمة لا ويجعل قوله ووجودها
كالتفسير للماهية
يؤول
الامر الى الحقيقة من كون الحدوث صفة الوجود محمد سعيد

ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل أن تتصف به وأما الحدوث فلا
تتصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة قال فى شرح المقاصد والحق
أن العلية انما هى بحسب العقل بمعنى أن العقل يلاحظ الامكان أو الحدوث
فيحكم بالاحتياج لا بحسب الخارج بأن يتحقق الامكان أو الحدوث فيتحقق
الاحتياج وبهذا يظهر أن كلام الفريقين فى الابطال مغالطة

(قوله انما هى بحسب العقل) ويرد عليه انه لو كان كذلك لم يحتج الى بيان المحوج
لما مر من أن الحكم باحتياج الممكن الى العلة ضرورى فالحق ما قررته تأمل اه منه
(قوله مغالطة) لدلالته على أن المراد أن العلية بحسب الخارج وليس كذلك اه منه

وهو عين علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب
فلا يجوز أن المحوج هو الحدوث وأجيب بأن ذلك انما ينافى العلية بحسب الخارج
والكلام هنا فى العلية بحسب العقل ولا ينافيها ذلك كما صرح به فيما نقله عن
شرح المقاصد (قوله وبهذا يظهر أن كلام الفريقين الخ) وذلك لان الابطال
من الفريقين انما بنى على كون العلية بحسب الخارج وقد علمت أنها بحسب العقل
كما يشهد به وجهة الاثبات من الفريقين وتحقيقه أن الامكان والحدوث كما سبق وسيأتى
من المعانى العقلية التى لا تحقق لها فى الاعيان وكذا احتياج الشئ الى الشئ منهما الا من الامور
الخارجية وسيأتى أيضا أن معنى كون الشئ ممكنا أو محتاجا فى نفس الامر أنه فى حد ذاته بحيث
لو تعقل حصوله فى العقل معقول هو الامكان أو الاحتياج لا أن له امكانا أو احتياجا خارجيا
فالعلية والمعلولية بين هذه الامور انما تكون بحسب العقل بمعنى أنه اذا حصل العلم بتحقق الامكان
لشئ حصل العلم بتحقق احتياجه الى المؤثر دون الخارج فابطال كل المذهب الآخر لما كان مبنيا
على العلية بحسب الخارج وهى منتفية فى هذه الامور كان مغالطة بخلاف الاثبات فانه لما كان
مبنيا على العلية بحسب الذهن وهى ثابتة بينها فليس بمغالطة ويمكن كونها
فى البعض أظهر من بعض كما هو ظاهر فقول الشارح «مغالطة» وأنت خبير بأن

وأما فى الاثبات فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول انتهى وأنت خبير بأن الاحتياج ثابت للممكن فى نفس الامر مع قطع النظر عن حكم حاكم فلا بد لثبوته فى الممكن دون الواجب والممتنع من أمر فيه دونهما والظاهر أنه

(قوله أظهر) لان الامكان أظهر دلالة على ثبوت الاحتياج وأعم اه منه

الخ الظاهر منه كما يدل عليه الحاشية المنقولة منه هنا الآتية قريبا أراد على مانقله من شرح المقاصد مع أن فيه نظرا ظاهرا وذلك لانه ان أراد به اثبات ظهور كون الامكان علة بحسب الذهن فهو موافق لما نقله من المصنف وان أراد به اثبات ظهور كونه علة بحسب الخارج كما هو ظاهر الحاشية فباطل لما سبق آنفا من امتناع العلية بحسب الخارج فى المعانى العقلية وان كانت ثابتة فى نفس الامر وسيأتى فى سبق الوجوب على الوجود مايعين فى هذا فانتظر والحاشية هى هذه وبهذا يظهر أن كلام الفريقين فى الاثبات مغالطة وأما فى الابطال فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول عكس مافى شرح المقاصد انتهى فأنت خبير بأن فيها اضطرابا لايليق بجلالة قدره «مد ظله» (قوله وأما فى الاثبات الخ) نسخة الشرح التى فى نظرنا سهو من قلم الناسخ فان المذكور فى شرح المقاصد هو هكذا وأما فى الاثبات فكلام المتأخرين أظهر وبالقبول أجدر انتهى ومراده من المتأخرين هم المتكلمون القائلون بأن المحوج هو الحدوث فانه ذكرهم مع وجههم فى شرح المقاصد بعد ذكر الحكماء ووجههم كما لايخفى على من راجعه ولعل أظهرية كون الحدوث علة الاحتياج الى المؤثر انما هى لكون الشبهة السابقة لمنكرى التأثير على استحالته مندفعة اندفاعا بينا بملاحظة حدوث الشئ بخلافها بملاحظة امكانه فقط سيما مع فرض قدمه كما هو ظاهر كيف وقد جعل الشارح «مد ظله» فيما مر الحدوث نقضا على شبهتهم دون الامكان فتدبر اذا سمعت هذا ظهر أن قوله «مد ظله» والظاهر أنه الامكان دون الحدوث الخ فى غاية الخفاء



عكس ما في شرح المقاصد لكن التحقيق ما افاده المحقق في شرح المقاصد
فان احتياج الممكن وان كان امرا في نفس الامر لكن نفس الامر اعم من الخارج
والاحتياج الى العلة في الخارج انما هو للوجود الخارجي الذي لا يكون وجوده
لذاته ولا شك ان نفس الاحتياج ليس كذلك ومعنى ثبوته في نفس الامر انه امر ينتزعه
العقل من الامر الخارجي وليس مما ينتزعه الوهم ويكفي في ثبوته في نفس الامر استناده
الى امر آخر ويحكم به بسبب هذا الامر الآخر وهذا معنى كون العلة يجب
العقل

واما فرض تقدم
كما في صفات الباري عند
الاشاعرة وكنت ايضا فيغني كلام
المص ان ما هو علة في نفس الامر للاحتياج
الممكن الى المؤثر هو الامكان او الحدوث لا ما هو علة
التصديق والحكم بذلك فان المص في هذا المقام بيان علة الحاجة
لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى

ثم اعترض اه من جانب المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر
وبهذا علم ما في شرح المواقف مخصوص بنفي كون الامكان محوجا فنقول
شرح التجريد او الحدوث ليس شيء [illegible]
ويدل على هذا انا سياتي من رد قول الشيخ الاشعري بكون الاعراض
متجددة

بعد قوله المعترض بانه لو كان الامكان محوجا الا [illegible]

وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الاثبات مغالطة اي مجموع
الفريقين في الاثبات مغالطة وذلك لان كلام القائلين بان
علة الاحتياج هو الحدوث مغالطة وكلام القائلين بان
العلة هو الامكان مصادرة والمجموع المركب من
المغالطة والمصادرة ليس مصادرة
بل مغالطة على ما زعم انه
كما انه ذوقه

از لا
تقريرا
لم

الامكان دون الحدوث لاحتياج الممكن الى مرجح خارج وان فرض قدمه وبهذا يظهر أن كلام الفريقين في الاثبات مغالطة وأما في الابطال فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول عكس ما في شرح المقاصد ثم اعترض بأنه لو كان المحوج هو الامكان لاحتوج حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة فالتأثير حينئذ إما في الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق وإما في أمر آخر متجدد فهو تأثير في غير الباقي أعني الممكن فيلزم استغناؤه عن المؤثر ولا احتوج أيضا في عدمه لاستواء نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن مع أنه نفي محض

(قوله وان فرض قدمه الخ) أقول ويمكن أن يقال إن الحادث محتاج في نفس الأمر مع قطع النظر عن حكم الحاكم واعتبار المعتبر فلا بد فيه من أمر والظاهر أنه الحدوث دون الامكان لاحتياج الحادث الى مرجح خارج وإن فرض عدم استواء طرفيه وسيأتي ما يعلم منه أن الحق هو أن المحوج الى المؤثر هو الحدوث وليس إلا فتدبر (قوله ثم اعترض بأنه لو كان المحوج هو الامكان الخ) ان قيل ذكر في شرح المقاصد ورود الاعتراض سواء جعل علة الاحتياج الامكان او الحدوث وخصصه الشارح «مد ظله» بصورة الامكان فما وجه ذلك قلت إما لعطفه اعتراض الاحتياج في حالة العدم على هذا الاعتراض الاول وهو غير وارد في صورة جعل العلة الحدوث أو لانه أراد بالحدوث طريان الوجود أولا وهو ليس باقيا ولا كافيا في حالة العدم فلا يرد في صورة الحدوث شئ من الايرادين (قوله واما في أمر آخر) أي غير الوجود كالبقاء أو أمر آخر (قوله ولا احتوج أيضا في عدمه الخ)أي عدم الممكن سواء عدمه الحادث أو المستمر فتأمله (قوله مع أنه نفي محض الخ) قد استوفينا فيما سبق معنى ذلك ودفع الشبهة عنه لكن الاولى بناء على ما عممنا العدم على الحادث والمستمر أن لا يقتصر على قوله مع أنه نفي محض بل يتعرض لما يرد في حالة استمراره من تحصيل الحاصل والتأثير في غير الباقي نظير ما تعرض له في استمرار الوجود فتدبره

لا يعقل له مؤثر (و) الجواب أن (معنى الاحتياج) الى المؤثر (إما توقف الوجود أو العدم) ابتداء (أو) توقف (استمرارهما) حال البقاء (على أمر ما) من وجود العلة وانتفائها بمعنى امتناعه بدون ذلك واستمرار الوجود ليس الا وجودا بالاضافة الى الزمان الثاني والحال ان عدم المعلول لعدم العلة والتأثير حال البقاء ليس في الباقي بمعنى جعله موجودا حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا في أمر آخر حتى لا يكون تأثيرا في الباقي بل التأثير انما هو في الباقي بمعنى أنه يديم له الوجود والنسخة

(قوله والجواب الخ) في نسخة (و) الجواب أن (معنى الاحتياج) الى المؤثر (حال البقاء) للوجود أو العدم (اما توقف) نفس (الوجود أو العدم) بناء على أن الوجود في الزمن الثاني غير الاول (أو) توقف (استمرارهما) بناء على أنه عينه (على أمر ما) من الوجود أو العدم بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود ولا يلزم أن يكون التأثير في غير الباقي على التقدير الثاني أيضا لان استمرار الوجود ليس الا الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني والتأثير في الباقي بمعنى أنه يديم له الوجود هذا غاية توجيه هذه النسخة * ويمكن توجيه هذه النسخة بأن يجعل الشق الاول للاعراض المتجددة كالحركة والثاني لغيرها من الجواهر والاعراض القارة ويكون معنى البقاء مايعم التجدد ايضا اه منه

(قوله أن معنى الاحتياج الى المؤثر) اى ليس معنى الاحتياج هو توقف الوجود على الفاعل بل هو أعم من توقف الوجود والعدم بل منهما ومن توقف استمرارهما على أمر ما سواء كان وجود الفاعل أو عدمه اه منه

(قوله بمعنى امتناعه بدون ذلك الخ) هذا بيان التوقف الذي جعل بيانا لمعنى الاحتياج يعني لم نرد بالاحتياج الى المؤثر أن المؤثر يؤثر ايجادا واعداما بل بمعنى أن الوجود أو العدم او استمرارهما لا يكون بدون ذلك الامر فهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر وعدم المعلول بعدم العلة

(قوله ليس الا وجودا بالاضافة الخ) ان قيل كيف يكون البقاء والاستمرار عين الوجود مع صحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر قلنا الانزاع في ذلك ولا يدل على مغايرة البقاء لمطلق الوجود فلا يضر

الكلام في قوله او استغنائه
ابتداء أي ثبت أو دوامها في استمرار الوجود وكذا
وجود غيرها الابتدائي في الوجود
من وجود العلة ام
يس

اي الوجود الابتدائي للعلة علة للوجود الابتدائي للمعلول
او دوام لدوام فالصانع مع ارادته كلاهما علة تامة ه
لوجود المعلول فالوجود الابتدائي لمجموع الصانع وارادته
علة للوجود الابتدائي للمعلول أو دوام لدوام سيد

لاستلزامه الخ وذلك لانه تحقق الطرف الآخر سواء كان من ذات الممكن
او من علة خارجة يستلزم رجحانه فلو لم ينتف الاولوية الذاتية يلزم
اجتماع رجحانين وبطلانه ضروري مطلقاً سواء كانا ناشئين من الذات
او من علة خارجة او نشأ احدهما من الذات والآخر من العلة الخارجة

عبد الحكيم [illegible]

وهو سهو لمنافاة الابتداء لحال البقاء وعلى فرض عدمها يلزم
سند زائد قوله او بعد ابتدائها الآن يوجه بما وجه به الشارح في الحاشية
فانه ح لا محذور فيه فتأمل فانه كلما انتفت حركة وحصلت
حركة اخرى فانه يكون وجود الاخرى ابتدائياً وعدمها حين الاولى
كذلك ابتدائي فاذا عمم البقاء لم يبق محذور فافهم پس

اي من تكرار الوجود والعدم

ولا يتقرر اولوية بالذات
حاصل كلام ان الاولوية
الذاتية بجميع نوع الاقتضاء معقولية
لكنها في نفس الامر ممتنعة وانما جوزناها
للسائل اولاً لان الممكن الخارج عن القسمة كما في شرح
المواقف ما لا يقتضي وجوده اقتضاءً تاماً يستحيل معه
انفكاك الوجود عنه كالواجب ثم ولا يقتضي العدم
كذلك كالممتنع ولا يلزم من ذلك [illegible] طرفيه لزوماً
بيناً بل يحتاج في اثباته الى دليل لئلا يلزم انسداد
باب اثبات الصانع پس

الاتصال من [illegible] العدم الى الواجب والممكن والممتنع

بقوله وبكل فوجه بهذه الجملة او الحركة الاولى

[illegible] لاحد الطرفين في الممكن تساوياً [illegible] لبقاء الاقتضاء اعني نفي الاقتضاء
النافي المقتضي لرجحانه ما وانما يلزم من نفي الاقتضاء
مطلقاً ولو لم ينف النافي لزم انسداد باب اثبات
الصانع

سيد الجرجاني

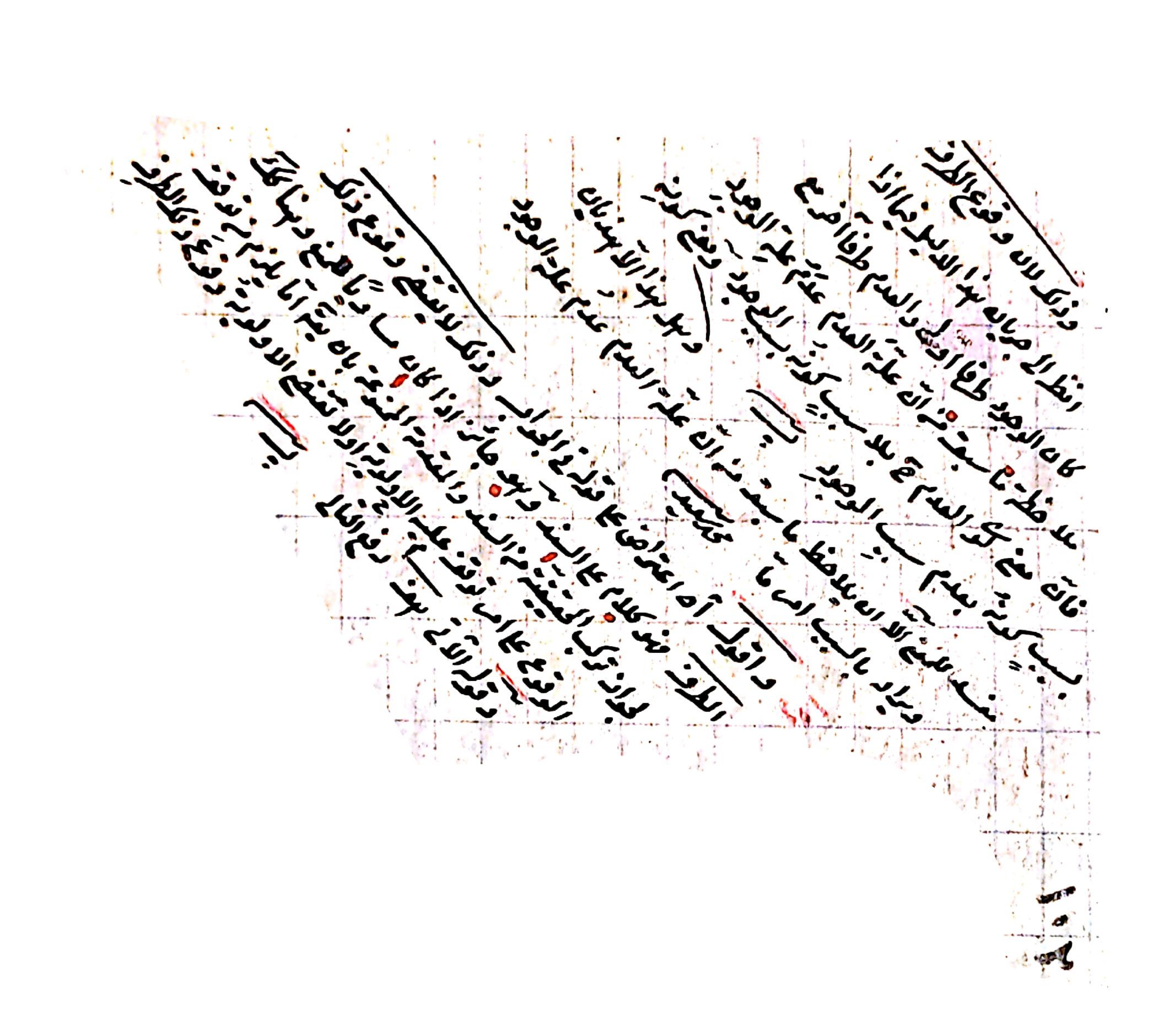
لا يتم ان عدم انسداد
الباب انما يتوقف على انتفاء الاولوية من جانب
الوجود سواء تحققت من جانب العدم او
انتفت من جانب ايضاً

التي رأيتها هكذا ومعنى الاحتياج حال البقاء إما توقف الوجود أو العدم الخ وهو سهو من قلم الناسخ * ثم الجمهور على أن وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته سواء (ولا تعقل أولوية بالذات لأحد الطرفين) من الوجود والعدم (الا بمعنى) أن الممكن قد يكون اذا لاحظه العقل وجد فيه (نوع اقتضاء للوجود أو العدم لا الى حد الوجوب) والا لزم كونه واجبا أو ممتنعا (وهي) أي الاولوية بهذا المعنى (أيضا) كالتي تنتهي الى حد الوجوب (منتفية) لا تتحقق في الممكن (والا لما تحقق الطرف الآخر) الذي ليس له الاولوية كالوجود مثلا (لاستلزامه) أي تحقق الطرف

عما نحن بصدده (قوله وهو سهو من قلم الخ) وذلك لان المتبادر من البقاء هو استمرار الوجود فيناقض قوله أو العدم هذا (أقول) قد يطلق البقاء بمعنى مطلق الاستمرار سواء استمرار الوجود أو العدم كما سيأتي فلو أريد به ذلك لم يناقض ذلك ولم يكن سهوا بل هو الاوفق بمقتضى المقام كما أشرنا اليه في الحاشيتين المتعلقتين بقوله ولا حرج في عدمه الخ وقوله مع أنه نفي محض الخ فتذكر وتدبر (قال ولا تعقل أولوية الخ) حاصله انه لو ادعى مدع أولوية بالذات للممكن فلا بد أن يريد بها أحد المعاني التي تتصور منها لكنها لما كانت بكل من المعاني المقصودة الآتية ظاهرة البطلان الا هذا المعنى المذكور في المتن فانها بهذا المعنى وان كانت منتفية أيضا من الممكن لكن ليس انتفاؤها وامتناعها في درجة ظهور امتناعها بالمعاني الاخر بل نحتاج في اثبات انتفائها الى تعمق النظر قال ولا تعقل أي تعقلا غير ظاهر البطلان الا بهذا المعنى فلا يرد أن الاولوية تعقل بمعنى آخر غير هذا المعنى كما قال في شرح المقاصد ما حاصله انه ان أريد بالاولوية ترجح أحد الطرفين بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا وان أريد بها كونه أقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق أسبابه فهذه أولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وأما اذا أريد منها أن الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء الى آخر ما قاله في المتن فلا يظهر امتناعه أي كظهور امتناع ما سبق والا فقد استدل على امتناعها بهذا المعنى أيضا بوجوه منها ما ذكر في المتن فحينئذ الاوفق بسياق الكلام أن يقال في معنى قول المتن أيضا أي كسائر المعاني التي

الآخر (انتفاء الاولوية الذاتية) من الطرف الذى له الاولوية وذلك لأن وقوع الطرف الآخر إما أن يكون بلا سبب مرجح فيلزم ترجيح المرجوح وإما أن يكون بسبب يرجحه فيكون وقوع الطرف الأولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون أولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب والجواب أنه لا يلزم من توقف الوقوع على أمر توقف الأولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية لأن المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب وذلك لا يقتضى وقوع ذلك الطرف البتة حتى ينافيه وقوع الطرف الآخر (وأقول) معنى الأولوية بالنظر الى الذات على ما ذكره هو اقتضاء

تتصور للاولوية منتهية كانت الى حد الوجوب أولا فتأمله (قوله وذلك) الظاهر أنه اشارة الى استلزام تحقق الطرف الآخر انتفاء الاولوية ولا يخفى أنه حينئذ يرد عليه أن الشق الاول من شقى ترديد وقوع الطرف الآخر ليس مستلزما لانتفاء الاولوية بل انما يستلزم ترجيح المرجوح كما صرح به فلا ينطبق على ما فى المتن الا أن يقال لما كان مستلزما لترجيح المرجوح وهو محال والمستلزم للمحال أيضا محال رجع هذا الى الشق الاول الذى قرره المصنف فى شرح المقاصد من شقوق الترديد من أنه اما أن يكون وقوع الطرف الآخر ممتنعا فيكون الطرف الاول واجبا فتنتفى تلك الاولوية الذاتية فحينئذ ينطبق على المراد أن قيد أحد الشقوق المذكورة فى شرح المقاصد أيضا هو لزوم ترجيح المرجوح فكيف حال الانطباق فيه (قلت) الاستدلال المشتمل على الترديد المذكور فيه انما هو على امتناع الاولوية الذاتية لا على استلزام وقوع الطرف الآخر انتفاءها كما هنا على ما لا يخفى على من راجعه فلا يرد عليه ما يرد على الشارح «مد ظله» فتأمله (ان قيل) فليكن اسم الاشارة اشارة هنا الى انتفاء الاولوية أو الى ما يفيده قوله والا لما تحقق الطرف الآخر ليصير على منوال ما فى شرح المقاصد (قلت) نعم له وجه لكن يرد حينئذ عدم تمام الحصر فى الشقين المذكورين لبقاء احتمال كون الطرف الآخر ممتنعا ولم يذكره فتدبره (قوله وأقول لو كان لاحد الطرفين الخ) هذا استدلال آخر على انتفاء الاولوية لكن أخذها بالمعنى الذى ذكرنا



٧ ولك ان تقول انه لو كان لاحد الطرفين اولوية بالذات فاذا خلي
الممكن وطبعه لزم وقوع طرفه الاولى بالضرورة فكان الطرف الاولى
واجبا حال وقد فرض خلافه فالاولوية باطلة مطلقا والا لزم رفع النقيضين او ترجيح المرجوح
منهنا الى قوله وفيه انه ليس في النسخة الجديدة منه

ومايقال انه لو كان لاحد
الطرفين اولوية بالذات فاذا
خلي الممكن وطبعه لزم وقوع طرفه الاولى
بالضرورة دفعا لرفع النقيضين وترجيح المرجوح
فكان الطرف الاولى واجبا يعارض بان الممكن على تقدير سواء
طرفيه اذا خلي وطبعه يلزم رفع النقيضين ان لم يقع شيء منهما والترجيح
صحيح بلا مرجح ان وقع على ان لزوم الوقوع بمجرد ماذكر غير
كاف في الوجوب الذاتي القابل للامتناع بل لابد من وصوله
الى حد يمتنع معه الطرف الاخر ولم تحقق سببه منه
والمساوى او الاوى

غير عدم سبب
الوجود والا لكان قولكم
وان وقع مع قولكم فكان
الوقوع بها لازما من الهذيان
نسخه

لانه ما لا اولوية
محض الاولوية
فكان الوقوع
الاولوية كافية
لزم ان يكون هذه
بعلة الوجود
وان وقع العدم
اذ بصيرة في قوة

والا لم يكن انتفاء
وكتب ايضا الظاهر عندي ان
قوله واورد انه ليس اعتراضا على الجواب
بل دليل ثان على انتفاء الاولوية ذكره لكون
دليل المصنف مردودا بما ذكره من الجواب بقوله والجواب
انه وجه صحيح قوله بعد ان كون الانتفاء ملزوما للوقوع باطل
لان المطلق انه الانتفاء لم يصل الى حد الوجوب منه

ان اراد انه لم يكن انتفاء دائما فمسلم غير بعيد او انه لم يكن انتفاء
ولهذا قطعا فمسلم ولو قال بدل هذا لزم ترجيح المرجوح او رفع
النقيضين لم يتجه ما ذكر منه
اذ انتفاء وقوع المقتضي لا يستلزم انتفاء الاولوية مطلقا سيلكت او قوله لم يكن انتفاء

الا ان يقال هذا قلنا قد يقال ان كان الطرف الراجح هو الوجود
فنختار انه لم يقع بدون سبب ولا يلزم منه وقوع العدم ترجيح
المرجوح لان علة العدم عدم علة الوجود وان كان العدم
فنختار انه وقع بالاولوية مع عدم سبب الوجود الذي هو علة
العدم كما مر ومرادكم بالسبب في قولكم بدون السبب بالنظر
الى كل من الوجود والعدم السبب الوجودي لا ما يشمل
عدم سبب الوجود والا لكان الشق
الثاني مع ترتيبه هذيانا منه

م المرجوح الآخر
اي الطرف
ازالة وقع
اي الا لم يقع الطرف الآخر ايضا
اي سبب الوجود

الذات أحد الطرفين دون الآخر والاقتضاء وان لم ينته الى حد الوجوب اذ لم
يمنعه مانع خارج عن الذات يلزمه وقوع مقتضاه والا لم يكن اقتضاء هذا خلف وأيضا
لما كان هذا الطرف راجحا فلو لم يقع بدون سبب لزم ترجيح المرجوح وان وقع
لزم أن تكون هذه الاولوية كافية فيه فيكان الوقوع لازما لها حينئذ ولا معنى
للوجوب الا ذلك هذا خلف وقيل العدم أولى بالأعراض السيالة أي غير القارة.

في شرح المقاصد أنها بذلك المعنى ضرورية البطلان لا بالمعنى الذي في المتن ونحن بصدد
بيان انتفائها بهذا المعنى كما هو ظاهر فافهم (قوله فيكان الطرف الاولى واجبا الخ)
أي فان كان ذلك الطرف الوجود كان واجبا أو العدم كان ممتنعا وقد فرضنا أنه
ممكن فالاولوية بهذا المعنى باطلة ضرورة لانها أولوية منتهية الى حد الوجوب كما
سبق فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن الطرف الآخر واقعا بأمر خارج قلنا فيتوقف
الطرف الاول الاولى على عدم المرجح الخارج وقد فرضت أنه اذا خلى الممكن وطبعه
لزم وقوع ذلك الطرف الاولى بالضرورة هذا خلف فتأمله (قوله باطلة مطلقا) ان أراد
أنها أيضا سواء كانت منتهية الى حد الوجوب أولا فممنوع ضرورة أن ما ذكره
الشارح «مد ظله» انما يفيد انتفاء الاولوية المنتهية الى حد الوجوب فقط كما ظهر
لك آنفا وان أراد أنها باطلة سواء كانت أولوية الوجود أو العدم فسلم لكن يرد
ما سبق من أن هذه الاولوية هي المنتفية بديهة وليست هي المذكورة في المتن التي
نحن بصدد بيان انتفائها هذا وههنا فائدة هي أن معرفة الممكن وأحواله وان كانت
داخلة في الحكمة التي هي استكمال النفس لكن المقصود الحقيقي من بيانها في العلوم
بناء استدلال اثبات الواجب لذاته عليها كما هو ظاهر على من مارس العلوم الحقيقية
فحينئذ لاخفاء في أن الاولوية المنتهية الى حد الوجوب هي التي تضرنا في ذلك المقصود
وهي منتفية بداهة وأما التي لا تنتهي الى ذلك الحد فلا تضرنا فيه بل هي وجودها للممكن
وعدمها على السواء بالنسبة الى ذلك المقصود كما لا يخفى فالبحث عنها اثباتا أو نفيا

كالحركة والزمان والآن جاز بقاؤها وردّ بأن الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية السيالة لاقتضائها التجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى أصل الوجود والعدم وقيل العدم أولى مطلقا اذ يكفى فى العدم انتفاء جزء من العلة ولا يتحقق الوجود الا بتحقق تمام العلة فالعدم أسهل وردّ بأن سهولة العدم بالنظر الى الغير لا يقتضى أولويته بالذات (ثم) لامحالة (وجود الممكن محفوف بوجوبين) كلاهما بالغير الاول (سابق) على وجوده (و) الثانى (لاحق) له أما الاول ف(لانه) وان سلم أولوية لأحد طرفى الممكن (مالم يجب

انما هو بالتبع لا الاصالة فتفطن (قوله والا لجاز بقاؤها الخ) الاولى أن يقول والا لبقيت فان الكلام فى الاولوية التى لاتنتهى الى حد الوجوب فثبوت تلك الاولوية للعدم لايقتضى امتناع البقاء بل عدم وقوعه اذ جوازه أى امكانه ثابت مع تلك الاولوية وعدمها فتدبره فانه دقيق (قوله بأن الوجود غير البقاء) أى من جهة الخصوص فلا ينافى ماسبق من أنه هو من جهة الاطلاق (قوله ليست قابلة للبقاء) الاولى ليست باقية لما سبقت الاشارة اليه (قوله ورد بأن سهولة العدم الخ) يعنى أن ذلك ليس سهولة بالنظر الى ذات الممكن بل بالنظر الى العلة حيث يتوقف الوجود على تمامها والعدم يحصل ولو بانتفاء جزء منها فافهم (قال سابق على وجوده الخ) ان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول أما بالزمان فظاهر وأما بالذات فلانه اما أن يراد به احتياجه اليه فى الخارج أو فى الذهن وكلاهما باطل أما الاول فلان الوجوب والوجود ليسا متميزين فى الخارج حتى يتأخر أحدهما من الآخر ولو فرض تميزهما فالوجوب لكونه صفة الوجود متأخر عنه وأما الثانى فلظهور أنه لا يتوقف تصور الوجود على تصور الوجوب بل هو بالعكس كما علم مما سبق (قلنا) هو فى الذهن لكن لا بمعنى أن تصوره يتوقف على تصوره بل بمعنى أن الحكم بتحقق الوجود للممكن يتوقف على الحكم بتحقق وجوبه ضرورة أنه مالم يتحقق علة الممكن لم يجب ولم يوجد فتأمله حق التأمل (قوله وان سلم أولوية لأحد طرفى الممكن الخ) أقول ههنا بحث وهو أن تسليم الاولوية يدل بظاهره على أن المراد منها هى

ولم ينته الى حد يصير الطرف الآخر ممتنعاً بالغير (لم يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح) اللازم على تقدير عدم الانتهاء الى حد الوجوب أما اذا لم يكن لاحد الطرفين أولوية فظاهر أنه يلزم الترجيح بلا مرجح وأما اذا كانت فلانه لعدم انتهائه الى حد الوجوب يجوز الوقوع في وقت والعدم في آخر واختصاص أحد

التي ذكرنا أنها منتفية من الممكن وأنت خبير بأنها بعد تسليمها كافية في وجوب ذلك الطرف على ماهو ظاهر عبارة المصنف في هذا المتن حيث قال والا أي وان لا تكن منتفية بل كانت الاولوية الذاتية ثابتة للممكن لما وقع الطرف الآخر منه أي اسكانت تلك الاولوية مستلزمة لعدم وقوع الطرف الآخر وعدم وقوع الآخر على سبيل اللزوم لايكون الا مع وجوب الطرف الاولى وهو ظاهر وكذا ظاهر رأى الشارح «مد ظله» بقوله وأقول الخ فيما مر قبيل تسليمها على الظاهرين لايتم قول المصنف مالم يجب وكذا قوله لم يوجد وكذا قوله لامتناع الترجيح الخ وكذا قول الشارح يجوز الوقوع في وقت دون وقت لأن كل ذلك انما يتم مع الجواز دون الوجوب الا أن يراد منها الاولوية بالغير كما أراده المصنف في شرح المقاصد حيث قال لايكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهاء الى حد الوجوب انتهى لكن حينئذ لايلائمه لفظ التسليم ويمكن أن يقال أراد منها الأولوية الذاتية المنفية ولا يسلم أن ثبوتها كاف في الوجوب خلاف مارآه فيما سبق لكنه بعيد جدا فتأمله (ثم اعلم) أن ههنا دقيقة هي أنه اذا ثبت أن الأولوية الذاتية مع وقوع الطرف الآخر تستلزم انتفاء تلك الاولوية ثبت أنها لو كانت ثابتة للممكن كانت مستلزمة لعدم وقوع الطرف الآخر وعدم وقوع الطرف الآخر على طريق اللزوم لايكون الا مع وجوب الطرف الاولى كما مر آنفا ووجوب الطرف الاولى يستلزم انتفاء تلك الاولوية لانها فرضت غير منتهية الى حد الوجوب فظهر انها على تقدير تسليمها منتفية أيضا لان كل مايلزم من فرض ثبوته عدمه فهو منفي مطلقا كما تقرر فيما بينهم اذا تقرر هذا ظهر لك وجه آخر يستدل به على انتفاء الاولوية الغير المنتهية الى حد الوجوب بأن يقال هي من الامور التي يلزم من وجودها عدمها وكل ماهو كذلك فهو محال أما الكبرى فظاهر وأما

الوقتين بالوقوع ترجيح بلا مرجح (و) أما الثاني فلانه (حين الوجود امتنع العدم لامتناع الجمع) بين الوجود والعدم وكذا عدم الممكن محفوف بوجوبين كذلك عمل ما مر (وهذا لا ينافي الاختيار) لأن الاختيار من تمام العلة فلا يتحقق الوجوب الا به وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه (والثلاثة) أي الوجوب والامتناع والامكان (بل كل ما) أي كل نوع

(قوله بلا مرجح) أي من غير مرجح يرجحه بأن ينتهي به الى حد الوجوب اه منه

الصغرى فلان الاولوية الذاتية لا تخلو اما أن يمكن وقوع الطرف الآخر معها أو يمتنع وعلى كل تقدير يلزم انتفاؤها أما على تقدير الوقوع فلما مر من المصنف بما حرره الشارح «مد ظله» وأما على تقدير امتناعه فلما مر آنفا اذا ظهر هذا فالاولى تطبيق ما سبق في المتن عليه لئلا يرد عليه ما لا يخفى على الفطن وكذا تطبيق ما في الشرح هنا أيضا من قوله واما اذا كانت فلانه لعدم انتهائها الخ عليه بان يقال أراد ان تلك الاولوية بفرض انها غير منتهية الى حد الوجوب منتفية وغير موجودة ولو بفرض ثبوتها فاذا كانت منتفية يجوز الوقوع في وقت دون وقت اه فتأمله فانه لا يناله الا الكملة الذين تمتعوا من فيض صحبة الشارح عمت افادته للكمال وعمت اجادته في المقال (قوله واما الثاني) وهو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بشرط المحمول (قوله وهذا لا ينافي الخ) جواب عما يقال ان ما ذكرتم من لزوم كون الوجود مسبوقا بالوجوب لا يصلح فيما يصدر من الفاعل بالاختيار لأن الوجوب ينافي الاختيار فحينئذ ينتقض دليلكم على ذلك وحاصل الجواب ظاهر (قوله أي الوجوب والامتناع والامكان الخ) لا خفاء بل لا نزاع في ان الامتناع أمر اعتباري انما الخلاف في الاولين فالمحققون على انهما اعتباريان أيضا وبينوه بوجوه أقعدها ماهو المذكور في هذا الكتاب من ان وجودهما يفضي الى التسلسل ولما كان الدليل بعينه جاريا في غيرهما من القدم والبقاء وغير ذلك مما هو اعتباري جعله بعض الافاضل قانونا على ما ذكره المصنف بقوله بل كل ما يوصف الخ

ان الوجوب والامتناع

اعلم ان الامتناع على تقدير وجود
فرد منه لا يكون ذلك الفرد متصفاً بمفهومه
ضرورة انحصار الوجود الى ذاتية الواجب والممكن
فظهر بما ذكرنا ان الامتناع لا يدخل تحت ضابطة صاحب
التلويحات وجه ان كل ما يوصف آه عنقاء الا ان يقال ان في
بعنوان الامتناع في الخارج محال ضرورة امتناع وجود الصفة
بدون الموصوف والمحال يجوز ان لا يكون مستلزماً للمحال فجاز
ان يكون الامتناع على تقدير وجوده مستلزماً للاتصاف
بالامتناع فيدخل تحت الضابطة

قوله مخدوش بوجهين اما الاول فلانه واولوية العدم
لكنه مالم يجب ولم ينته الحد يصير الطرف الآخر اعني الوجود
ممتنعاً بالغير لم يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح واما الثاني
فلانه حين العدم امتنع الوجود لامتناع الجمع بين الوجود
والعدم وهو معنى الوجوب
اللاحق للعدم

كالعدم لان
مرتبط بالشارح او
بكل ما الخ فالكاف على الاول
للقران وعلى الثاني للتمثيل فافهم محشي

(يوصف أى فرد يفرض) موجوداً (منه) أى من ذلك النوع (بمفهومه)
متعلق بيوصف أى بمفهوم ذلك النوع فيوجد ذلك النوع فى ذلك الفرد مرتين
مرة على أنه حقيقته وأخرى على أنه صفته (كالقدم) فانه لو وجد فرد منه
لوصف بالقدم والا لكان حادثاً ولا شك أن القدم صفة لازمة لموصوفها فاذا كانت
مسبوقة بالعدم كان الموصوف بها أيضاً كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدوث)
فانه لو فرض فرد منه موجوداً لحدث والا كان قديماً فالموصوف به أولى بالقدم
فيكون الحادث قديماً (والوحدة) فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت
كثيرة فتنقسم الوحدة (والكثرة) فانها لو وجدت لكانت كثيرة لانها كمية
من الوحدات (والبقاء) فانه لو وجد لكان باقياً والا اتصف بالفناء واذا كان

(قوله أولى) لاحتياج الوصف الى الموصوف بدون العكس اهـ منه (قوله الوحدة) أى
الوحدة الموصوفة بهذا الوصف أعنى وصف الكثرة وذلك لان معنى كون الوحدة كثيرة
أن يكون الموصوف بالوحدة أشياء كل منها واحد وانه خلاف المفروض اهـ منه

(قوله مرة على انه حقيقته) فيكون ذلك المفهوم محمولا عليه بالمواطأة (قوله وأخرى الخ)
فيكون محمولا عليه بالاشتقاق (قوله ولا شك ان القدم صفة لازمة الخ) لا يخفى ان معنى
قدم الشئ على ما يأتى هو كونه غير مسبوق بالعدم فاذا فرض كون قدمه حادثا كان المآل الى ان ذلك
الشئ حدث له عدم المسبوقية بالعدم بعدما كان مسبوقا به وهذا مع أنه غير معقول لاستلزامه
اجتماع النقيضين يوجب كون ذلك الشئ موصوفا بالحدوث والمفروض كونه قديما هذا خلف اذا
تقرر ذلك ظهر أن مقدمة كون القدم صفة لازمة مستدركة غير لازمة فيما ههنا فتدبر (قوله أولى بالقدم
الخ) ضرورة لزوم تقدم الموصوف على الصفة (قوله لكانت كثيرة) أى والا لكانت
واحدة فتتناقض ان قيل سيأتى ان كل كثرة لها وحدة ما فلا يمتنع كونها واحدة قلت المراد انها لو
كانت الكثرة موجودة لكانت منقسمة فى نفسها والا لكانت واحدة غير منقسمة فيلزم الخلف

البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا (والتعين) فانه لو وجد لكان له تعين آخر (والموصوفية) لانها لو كانت موجودة لكانت موصوفة بالموصوفية فهناك موصوفية أخرى وقس على هذه المذكورات غيرها فانها (اعتبارات عقلية) لا وجود لها (والالزم التسلسل) في الامور الموجودة فان قيل لم لا يجوز أن يكون وجوب الوجوب مثلا عينه قلنا لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان وجوب الوجوب نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز أن يكون نفسه

يدل على ذلك قول الشارح مدظله لانها مركبة من الوحدات (قوله لكان له تعين آخر) والا لكان غير متعين فيكون موصوفه كليا هذا خلف فان قيل لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تعين قلنا انما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية لتحتاج في التمايز الى تعين فان قيل لم لا يجوز أن تكون مخالفة بالماهية متمايزة بالذات كما سبق قلت قد سبق أيضا ان من الضروريات ان لكل موجود سوى الواجب تعالى ماهية كلية في العقل وان لم يتعدد افرادها بحسب الخارج فافهم (قوله لكانت موصوفة بالموصوفية) الآن ينسحب في البيان على منوال اخواته بان يقال لو كانت موجودة لكانت لها موصوفية أخرى للمحل بها والا لم يتصف المحل بالوصفية فلم يكن موصوفا بالوصف الاول هذا خلف (قوله في الامور الموجودة الخ) قال في شرح المقاصد ولهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد أسود والعلم عالما والطول طويلا الخ وأقول فيه منع لا يخفى على متتبعي الرسائل المعمولة في حكمة الاشراقيين وسنشير اليه قريبا (قوله فلا يجوز أن يكون نفسه) فالوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق لانه لا معنى للواجب الا ما يعرضه الوجوب وتغاير المعروض والعارض في الامور الحقيقية ضروري وأما اذا أريد من كون الوجوب واجبا انه وجوب فلا يكون فيه فائدة ولا يتصور فيه نزاع نعم يصح الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل أوصافا متعددة من غير تعدد في الخارج كذا ذكره المصنف في مواضع (أقول) فيه نظر فان امتناع اتحاد المتعدد مطلقا من الضروريات كما سيأتي أما اذا كان من الامور الخارجية فواضح واما اذا كان من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فلان وعاء اتحادها الواقع ليس الخارج اذ لا خارج لها

لان وجوب الوجوب
نسبة الخ قال س ره في المواقف
لعل المراد من عينية وجوب الوجوب ان ذلك
الوجوب وما بعده في المراتب امر اعتباري فانه
وجود فرد من طبيعة لا يستلزم وجود جميع افرادها فلا يرد
ان وجوب الوجوب نسبة اه وتقريره ان ذلك وابهم له
يستلزم وجود جميعها الا انه يستلزم امكانها فلا يرد
عـ فكيف يكون عينه فانه اذا كان المراد بالعينية ما ذكر لا يرد شيء
بعونه [?] لكن قال بعينية وجوب الوجوب بان مراده بانه في الخارج
لا وجود الا للوجوب الاول المعروض الوجود واما الوجوبات
الامر المحمولة فامور اعتبارية فان قيل الوجوب الاول ه
والوجوبات الاخر مندرجة تحت طبيعة واحدة اعني
مطلق الوجوب فكيف يكون الاول موجودا دون البواقي
فاجاب المحشي بان وجوب اه محمد سعيد الانجه كرر [?]
م
مع انها تكونها امورا اعتبارية يمتنع وجودها في الخارج
منه

والجواب ان الخ

حاصل الجواب ان ظرفية [illegible]

الخارج لا تقتضي ثم سلب الوجوب با

عتبار ظرفية لا تقتضي في حال الاعتبار انتزاع

الوجوب فلا يلزم من ذلك الا وجوده ثم مع تلك الحال في

الخارج لا وجود الوجوب ايضا فليتصف به ثم في الذهن فقط ه

واجاب [illegible] في الموافق بان ظرفية الخارج انه نفس الامر للاتصاف

بشيء لا يقتضي كون ذلك الشيء متحققا فيه فان زيدا متصف بالعمى بحسب

الخارج مع ان العمى غير موجود فيه [illegible]

والحاصل ان قوله الخ الاولى ان يقول وبهذه الحيثية اعني الحيثية

التي ذكرها المص حاصله ان قوله الا ذهابا [illegible] لئلا يتوهم ان الحيثية

التي ذكرها الشارح مغايرة للتي ذكرها المص مع انه لا تغاير بينهما

اصلا [illegible] لا وقع لهذه الحاشية ولذا تركها المحشي في النسخة

المبترة آخرا [illegible] سعيد

بعد الوجود اي في نفسه او غيره بل النسبة عند التحقيق

فيها من جهات النسبة [illegible]

اشارة الى انه لم يبعد من الجهات في موضعه

سعيد الاعظم [illegible]

الى القدم والحدوث [illegible]

فيه ثبوت

الشيء للشيء في الخارج

يستلزم ثبوت المثبت له فيه

قطعا واما انتفاء ثبوت الشيء الثابت

فيه فيستلزم انتفاءه [illegible] اما ثبوت الثابت لنفسه

ايضا فيه او انتفاؤه لمثبت انتزاعه فيه وما نحن

فيه من قبيل الثاني لا الاول ومنع الاعتراض الاول لا

الثاني [illegible] سعيد

وقت التدريس بعيد الاجازة ١٣٦٠

ثم انه اعترض بأنا قاطعون بأنه تعالى واجب وواحد وقديم في الخارج لا في الذهن فقط بل كل من الوجوب والقدم والوحدة ثابت له تعالى قبل الاذهان (و) الجواب أن (معنى كون الشيء واجبا في الخارج أنه) في الخارج (بحيث اذا عقل مستندا) أي منتسبا (الى الوجود لزم في العقل معقول هو الوجوب) والحاصل له قبل الاذهان هو كونه بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو الوجوب (وكذا البواقي)

فصل في القدم والحدوث والمتصف بهما حقيقة كما في شرح المقاصد هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم ثم (القدم) اما ذاتي

وليس الاعتبار لانهامفروضة التعددفيه فلا اتحادلها حينئذ أصلا فالتحقيق ان المراد من اتحاد المتعدد هو أن هناك واحدا يقوم مقام اثنين مثلا سواء كان من الامور الخارجية أو الاعتبارية وذلك كما عليه المحققون في صفات البارى تعالى من انها متحدة بذاته لا بمعنى ان هناك ذاتا وصفة صارا واحدا فانه باطل ضرورة بل بمعنى ان هناك واحدا يقوم مقام ذات وصفة زائدة عليه مغايرة له فحينئذ لا حجر في أن يقال وجود زيد مثلا من الامور الخارجية وذلك الوجود عينه بمعنى ان ذلك الوجود كما يتحقق به زيد يتحقق به نفسه أيضا لا أن هناك وجودا آخر زائدا على وجود زيد حتى يلزم التسلسل ولا بعد في ذلك بل هو من القواعد التى يذعن بها المؤتلف بالعلوم الحقة فتدبر جدا (قوله ثم انه اعترض الخ) أي على القول بكون نحو هذه الامور اعتبارات عقلية لا تحقق لها في الاعيان (قوله والحاصل له قبل الاذهان الخ) وحاصله ان انتفاء مبدإ المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فيه كما في زيد أعمى (قوله واما الموجود الخ) يعني لما كان القدم والحدوث بمعنى عدم المسبوقية والمسبوقية اما بالغير أو العدم فلا يتصور اتصاف الماهية بهما الا باعتبار وجودها أما عدم اتصافها من حيث نفسها بمسبوقية العدم فظاهر وأما عدم اتصافها بمسبوقية الغير فبناء على عدم كون الماهية في نفسها مجعولة وأما عدم اتصافها بعدم المسبوقية بواحد مما ذكر فمبنى على كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فتدبر جدا (قوله وقد يتصف بهما العدم الخ) فيقال للعدم الغير

أو زماني لأنه اما (بمعنى عدم المسبوقية بالغير وهو الذاتي أو) بمعنى عدم المسبوقية (بالعدم وهو الزماني و) كذا (الحدوث) اما ذاتي أو زماني لكنه (بخلافه) بمعنى المسبوقية بالغير هو الذاتي و بالعدم هو الزماني فيكون الحادث بالمعنى الاول أعم منه بالمعنى الثاني والمعلول القديم بحسب الزمان إن ثبت كان حادثا بالمعنى الاول لأن كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا (ولا قديم بالذات سوى الله تعالى و) لا (بالزمان سوى صفاته) وأما المعتزلة فأنكروا أن

المسبوق بالوجود قديم والمسبوق به حادث (قوله و بالعدم هو الزماني الخ) وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ثم كل منهما قد يؤخذ حقيقيا وهو القدم والحدوث بالمعنيين المذكورين في المتن المتعارفين عند الجمهور وقد يؤخذ اضافيا فيراد بالقدم كون ما مضى من وجود الشيء أكثر من زمان وجود غيره و بالحدوث كونه أقل منه كما في الاب والابن فان الاب قديم بالنسبة الى الابن والابن حادث بالنسبة الى الاب (قوله الحادث بالمعنى الاول الخ) أي الذاتي وذلك لأن كل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير وهو ظاهر ولا عكس لما يأتي بقوله والمعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت الخ وذلك مثل العقول والنفوس والافلاك على رأي الحكماء وصفات الله الذاتية على رأينا (قوله مسبوق بغيره الخ) أي فكان حادثا ذاتيا ولم يكن مسبوقا بالعدم فلم يكن حادثا زمانيا وظهر من هذا كون القدم الزماني أعم من الذاتي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير مسبوق بالعدم وهو ظاهر ولا عكس كالمعلول القديم الذي مر آنفا واما القديم الاضافي فهو أعم من الزماني اذ كل ما ليس مسبوقا بالعدم يكون ما مضى من زمان وجوده أكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس واما الحدوث الاضافي فهو أخص من الزماني فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي أقل من غيره فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فاحفظه (قال سوى الله تعالى) لما سيأتي من أدلة توحيد الواجب ان شاء الله تعالى (قال سوى صفاته) فان المتكلمين منا يحصرون القديم بالزمان فيها وفي الذات حيث يستدلون على ان ما سوى ذاته وصفاته حادث بالزمان وأما ما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة بالذات أو قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير ذلك الذات لا بذوات أنفسها لكن يأتي منا ما يعلم منه ان الحق انها واجبة بذاتها ولا اشكال فتبصر (قوله فانكروا الخ) فانهم بالغوا في

الا شيئاً اه اتي باداة التنكير نظراً الى بعض افراد المطلق القديم وهو العقول والافلاك والا فالصفات الذاتية ثابتة زائدة على الذات قطعا عند اهل الحق

مير ابي البيكوي

١١٠

هو الزماني اي الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجوداً ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجوداً كالمركبات العنصرية

قاضي

ولا بالزمان اه عند الاشاعرة فهم يدعون نفي هذا القديم عن غير صفات الله تعالى ويدعون انها غير الذات فلزم الاطلاق على ما سوى الله تعالى فتذكر الشق واما المعتزلة فقوله آه ناظر الى الاول الدعوى الثانية وقوله الحق وعند المتكلمين اه الى الدعوى الاولى فافهم

اي الزماني

ع الرواندزي

وردّ بأنه إن أراد بعد الآن مدبر حاصله أنه إن أراد بالحاصل في قوله ما ليس بحاصل الحاصل بتحصيل سابق فمسلّم وغير مفيد إذ الحاصل بذلك التحصيل فمنع وكتب أيضا إن أريد بسبق القصد السبق الزماني فالصغرى ممنوعة أو الذاتي فالكبرى ممنوعة

أو مسلّم أن الإرادة إنما يتوجه إلى تحصيل ما ليس بحاصل بتحصيل سابق وإلا يلزم تحصيل الحاصل وغير مفيد لجواز أن يكون تقدم ذلك القصد المتوجه إلى ذلك التحصيل عليه بحسب الذات فلا يكون التحصيل ونفس المختار مسبوقا بما يقارن العدم قوله فمنع أي يجوز أن يتوجه القصد إلى تحصيل ما هو حاصل بهذا التحصيل على رأي الآمدي سعيد الجرجاني

إذ الفعل المتقدم عليه القصد ذاتا غير مسبوق بالقصد المقارن للعدم سعيد حـ أي لا نسلم أن يتخلف القصد إلى الإيجاد في زمان والفعل في زمان متأخر بل يتبينها مقارنة سعيد

نظرًا لشد القديم بازمان لا المختار يلزم أن يكون مسبوقا بالعدم بحث م

ولا يستند القديم إلى المختار يعني أن أثر المختار يجب أن يكون حادثا أزليا كان قديما لكان القصد إلى إيجاده حال وجوده والقصد إلى إيجاد القديم الموجود محال لتضمنه لأنه تحصيل الحاصل فلابد أن يكون القصد مقارنا لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثا قطعا ه عبد الحكيم

والقصد إلى الإيجاد في قوة دكل مسبوق بالقصد مسبوق بما يقارن العدم وبه يرجع الدليل إلى الشكل المتعارف في الإنتاج القصد م

يقارن العدم أي يقارنه أحد العدم الأزلي سيد ربانى

بهذا أنما يتأتى لو كان إرادة ثم إيجاد زيد يوم الخميس مثلا يثبت في الأزل والآن يكون القصد مقارنا للأزل العدم الأزلي ودوام وآخره وأيضا لا يكون القصد مقارنا للآخر العدم الأزلي في إعادة وجود الأشياء في الآخرة وهو ظاهر سعيد الجرجاني

ف لكن الكلام في المنع المشهور فيه ما فيه فانظر الوسيمة تجد وجهه والحق أحق أن يتبع فافهم إن كنت من أهله م ح

يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى ولذا قال (ولزم
المعتزلة كثير من الاحوال) فانهم اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية
والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات واثبت
ابو هاشم منهم حالة خامسة مميزة لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية في الذاتية
هي الالهية واجيب من جانب المعتزلة بان القديم موجود لا اول له وهذه الامور
التي اثبتوها احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم
ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور (وعند الفلاسفة كثير) لانهم زعموا
ان العقول والافلاك وغير ذلك على التفصيل الذي ستطلع عليه ان شاء الله تعالى
قدماء (ولا يستند القديم الى المختار) يعني لا يكون اثرا صادرا عنه (لان) فعل
المختار مسبوق بالقصد و(القصد الى الايجاد يقارن العدم) اذ القصد انما يتوجه
الى تحصيل ما ليس بحاصل (ضرورة) ورد بانه لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد

التوحيد حتى انهم نفوا القدم الزماني عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات
الزائدة القديمة (قوله واجيب الخ) هذا جواب مأخوذ من كلام النصير الطوسي نصرة
للمعتزلة بانهم لم يلزمهم القول بتعدد القدماء الموجودة فانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون
الاحوال المذكورة موجودة بل ثابتة (قوله الا ان يراد بالقديم الخ) لعله اشارة الى ما ذكره
المصنف في شرح المقاصد حاصله ان ما ذكره الطوسي لا يدفع عنهم لزوم تعدد القدماء
الموجودة فانا لا نعني بالوجود الا ما عنوه بالثبوت فهم لما قالوا بثبوت الاحوال لزمهم القول
بوجودها من حيث لا يشعرون اذ لا واسطة بين الوجود والعدم في الواقع كما انهم لزمهم القول
بتعدد الصفات مع قولهم بنفيها ونفي تعددها اذا ظهر هذا ظهر ان قول الشارح
«مد ظله» لكن الكلام في المعنى المشهور ليس على ما ينبغي فتفطن (قوله وغير
ذلك الخ) من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية (قوله اذ القصد انما يتوجه
الى تحصيل ما ليس بحاصل الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله ان هذا متفق الفلاسفة
والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل عن الآمدي من انه قال سبق الايجاد قصدا

كسبق الايجاد ايجابا فى جواز كونهما بالذات دون الزمان وفى جواز كون أثرهما قديما فهو مذكور منه على سبيل الاعتراض انتهى ولا يخفى أن الفريقين وان اتفقوا فى أن القديم لا يستند الى المختار لكنهما مختلفان مذهباً فى الواجب وما يصدر منه فالفلاسفة على أنه تعالى موجب والصادر منه قديم والمتكلمون على أنه تعالى مختار والصادر منه حادث فقول الشارح «مد ظله» ورد بأنه لم لا يجوز الخ اشارة الى مانقله من الآمدى اعتراضاً لابياناً لما ذهب اليه واحدٌ من الفريقين كما هو ظاهرٌ مما مر آنفاً هذ (أقول) اذا سمعت ذلك ظهر ههنا بحث لم أر مَنْ تعرّض له صراحةً وهو أنه قد سبق فى الرد على منكرى التأثير جوازُ تحصيل الحاصل بهذا التحصيل انما الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر فلا امتناع فى مقارنة التحصيل والتأثير للحصول والوجوب وهذا أيضا متفق الفريقين القائلين بالتأثير كما هو ظاهر ولا شبهة أنه ينافى ما سبق من اتفاقهم على امتناع توجه القصد الى تحصيل الحاصل وعلى أن القصد يقارن العدم ضرورةً والمراد المذكور لايجدى فى دفع هذا التناقض لما سبق أنه مذكور على سبيل المنع والاعتراض فكيف التوفيق والجواب أن تحصيل الحاصل غير توجه القصد الى تحصيله فالاتفاق على جواز أحدهما لايناقض الاتفاق على امتناع الآخر كما هو ظاهر غاية الامر ورود المنع بأنه لم لايجوز القصد الى تحصيل الحاصل كما يجوز تحصيله بأن يكون التقدم بالذات فيهما آن قيل ما نقل من الآمدى من أن سبق الايجاد قصدا كسبقه ايجابا فى جواز كونه بالذات لايصلح منعاً على أن القصد الى الايجاد يقارن العدم فان كون القصد الى الايجاد مقارناً للعدم لايستلزم كون سبق الايجاد سبقاً بالزمان وهو ظاهر نعم يصلح ذلك منعاً على من يدعى أن سبق الايجاد انما يكون بالذات لو كان بالايجاب دون القصد والاختيار قلت المنع المفيد على تلك المقدمة هو المستفاد مما سبق من الآمدى من قوله وفى جواز كون أثرهما قديما وما ذكره الشارح «مد ظله» بقوله ورد الخ هو هذا لاذاك فتأمله

وامتناع عدم ظ‍ قال المحقق الدواني في شرح العقايد قولهم ما ثبت قدمه استحال عدمه غير ثابت لجواز ان يكون وجوده مشروطا بعدم المانع المستمر ذلك العدم من الازل الى وقت واذا وجد ذلك المانع زال القديم ه

كلنبوي

بحسب الذات ولا ينافي هذا التزام ه ارسطاطاليس وتابعوه الاعدام الازلية الحادث وسعة التعلقات التي لا تتناهي للارادة على تعلقها بايجاد شيء مخصوص كما سياتي لجواز القول بالسبق الذاتي لكل من تلك التعلقات على غيره فلا يكون تعلقها حادثا بل قديما فيكون تقدم التعلق اثر تعلق كان على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود

سعيد

او مستند اليه

مستند الى الواجب مستقلا او بشرط امر ازلي وجودي او عدمي ممكن انما يتم الحصر اذا اريد بالشيء الثاني ان يكون وجودي كما اذا كان سكون الجسم في حيز مستند اليه بشرط عدم تحريكه اصلا لكن القول بامتناع عدم الاخير ع ثم يقع ان لا يتم الحصر بعد عندي قال بان تقدم القصد على الايجاد يجوز ان يكون ذاتيا لبقاء القديم المستند الى الحادث

ع المراد بالاخير عدم ان وجود وبعدم الطاري الحاصل بحدوث الوجودي على الاعدام الازلية لجواز طريان الزوال

م

سعيد

مطلع

ه الاستقراء الثاني

المستند اليه

نفي استند ابطلته

امر ازلي

وجود الشكل

الاولى المستند

ام لا بشرطه

بان يكون

الواجب

علة تامة

على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى أفعالنا (ولا يمكن عدمه) أي عدم القديم (لكونه واجبا) وامتناع عدمه ظاهر (أو مستندا اليه) أي الى الواجب (ايجابا) وهو أيضا ممتنع

(قوله كافيا في وجود المقصود الخ) وفيه أنه تعالى أراد وجود الحوادث في الازل كما نطق به الكتاب فلو كان القصد كافيا لزم قدم الحوادث هذا خلف اه منه

(قوله بل نقول اذا كان القصد الخ) هذا رد تحقيقي وحاصله أن قولكم القصد يقارن العدم اما أن يراد مطلقا فهو باطل فان من القصد والاختيار ما هو كاف في وجود المقصود كقصد الواجب تعالى وهو لا يقارن العدم بل يكون مع المقصود ضرورة امتناع تخلف المعلول من علته التامة واما أن يراد في الجملة فلا يستلزم المدعى وهو ظاهر ان قيل اذا كان قصد الواجب موجبا لا يتخلف عنه أثره والحال أن صفة الواجب قديمة عندنا يلزم القول بقدم العالم وهو مناف لما سبق من اتفاقنا على أن أثر الواجب حادث زمانا قلت كون قصده كافيا في وجود المقصود لا يستلزم قدم المقصود لان مرادهم من قصده الكافي هو تعلق القصد وكفايته انما تستلزم كون القصد والمقصود معا وهذا كما يتصور بقدم المقصود يتصور بحدوث تعلق القصد أيضا كما عليه أكثر المتكلمين على ما سيأتي ان قيل اذا كان كفاية قصد الواجب للمقصود بتعلقه لا اعتبار من قصد نا فان قصدنا أيضا لا يتعلق الا عند وجود المقصود قلت ممنوع فان قصدنا قد يتعلق بما سيوجد فليتأمل لكن بقي بحث هو أن هذا الرد على ما قررناه لا يكون مضرا بالدعوى المذكورة التي هي أن القديم لا يستند الى المختار فتفطنه فانه دقيق وسيأتي ماله تعلق بذلك (قوله أي عدم القديم الخ) يعني لما ثبت امتناع استناد القديم الى المختار ثبت أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وذلك لان القديم على تقدير ثبوته اما واجب لذاته أو مستند اليه بالايجاب بلا واسطة أو بواسطة قديمة وأياما

عدمه لأنه لما كان من مقتضيات الذات ولوازمه لزم من امكان عدمه عدم الواجب وهو محال ﴿ خاتمة ﴾ زعمت الفلاسفة أن كل حادث أى موجود بعد العدم مسبوق بالزمان وبنوا على ذلك قدم الزمان وبينوه بأن سبق عدم الشئ على وجوده لا يعقل الا بالزمان وبناء هذا البيان على ما ذهبوا اليه من أن أقسام (التقدم والتأخر والمعية) منحصرة بحكم الاستقراء فى خمسة لأنها

كان يمتنع عدمه لما ذكره الشارح فان قيل لم لا يجوز أن يتوقف صدوره عن الواجب على حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام فى القديم فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا قلنا امتناع عدم الشئ لا ينافى امكانه الذاتى لجواز أن لا يكون امتناع عدمه لذاته بل لقيام علته الموجبة (ثم اعلم) أنهم قالوا لما كان الواجب عند الاشاعرة بل أكثر المتكلمين فاعلا بالاختيار لا موجبا لا يكون شئ من معلولاته قديما ممتنع العدم عندهم وانما ذلك على رأى الفلاسفة لكن لقائل أن يقول قد سبق أن صفات الله تعالى عند المتكلمين موجودة قديمة فاما أن يقولوا بأنها واجبة لذاتها وهو باطل أو مستندة الى الواجب بطريق الايجاب فلا يتم امتيازهم عن الفلاسفة فى ذلك قلنا علة الاحتياج المؤثر عندهم هو الحدوث لا الامكان كما مر فصفات الله وان كانت مفتقرة الى ذاته تعالى ليست آثاراله وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات لا آثاره ولى فى بيان هذا تحقيق جديد سديد سيأتى ان شاء الله تعالى ولو سلم فالتأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير عندهم بين الصفات والذات على ما يأتى مفصلا فتدبر (قوله لزم من امكان عدمه الخ) أى من امكانه بالنظر الى علته والا فكل معلول ممكن العدم بالنظر الى ذاته ولا يلزم من ذلك امكان عدم علته كما هو ظاهر (قوله وبينوه الخ) حاصله أن الفلاسفة ادعوا قدم الزمان واستدلوا عليه بأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا وكل حادث مسبوق بعدمه وكل مسبوق بالعدم مسبوق به بالزمان اذ لا يعقل فيه من أقسام السبق سوى هذا فظهر أن الضمير المنصوب فى بينوه اما راجع الى قوله كل حادث أى موجود بعد العدم مسبوق الخ وهو ظاهر أو الى قدم الزمان

مسبوق بالزمان

وان كل ثان اي معدوم بعد

الوجود ملحوق بالزمان وبنوا على ذلك

ابدية الزمان وبنوا ذلك الذي عليه بان تأخر عدم

الشيء عن وجوده لا يتعلق الا بالزمان وبنا وبهذا البيان ايضا

على ما ذكره الشارح واما لم يتعرض الشارح لهذا لان كلام المص في نفي

القدم لا في نفي الابدية

ينتج ان الزمان ليس بحادث بل قديم

وبنوا على ذلك قدم الع بانه جعل من عمومهم كبرى الشكل

الثاني هكذا الزمان ليس وجوده مسبوقا بالزمان وكل

حادث وجوده مسبوق بالزمان م اما الصغرى فلان وجود

الشيء حال عدمه واما الكبرى فلما ذكره الشارح بقوله وبنوا

بان آه او تقدمه شرطية في نفس الخلف هكذا الزمان

قديم لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بالزمان لكن التالي باطل

اما الملازمة فلما مر في بيان الكبرى واما بطلان التالي فلما مر

في بيان الصغرى تأمل

ويكون بينهما اقتران

او يكون بين نوعيهما اقتران اه

فلا يرد ان تقدم العلة المعدة من هذا

اي التقدم بالطبع

القسم مع انها لا تجتمع مع المعلول اي نوع

المحتاج اليه والمحتاج فيصدق هذا بوجود الاقتران في بعض

افرادهما كما بين الجزء والكل وان لم يوجد في بعضها كما في العلة المعدة

مع معلولها ثم ان ذكر التوضيح انما يحتاج اليه اذا قيل بان بين العلل الناقصة و

المعدة ومعلولاتها تقدم طبعي كما بين الجزء والكل واما اذا قيل بانه لا يوجد الا

بين الجزء والكل فلا فافهم

سيد [illegible]

اما أن (تكون بالعلية أو بالطبع أو بالزمان أو الشرف أو الرتبة) فالتقدم والتأخر بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح و بالطبع هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج لا بطريق العلية والتأثير و يكون بينهما اقتران واجتماع كتقدم الجزء

فان المبين بالمبين أشئ مبين بذلك الشئ فتأمله (قوله أو الشرف أو الرتبة) وقد يقال وجه الضبط هو أن المتقدم والمتأخر ان لم يجتمعا فى الوجود فبالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فبالرتبة والا فان لم يحتج المتأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان بالتأثير فبالعلية والا فبالطبع وقد يقال ان التقدم بالرتبة وبالشرف راجعان الى الزمان والزمانى راجع الى الطبع وذلك لان معنى تقدم مكان على آخر هو أن زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع أن زمان الاخذ والشروع فى ملاحظته قبل زمان الاخذ فى النوع وهكذا والسابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة (قوله كتقدم حركة اليد على الخ) قد يناقش فيه بأنا لانسلم استناد حركة المفتاح الى حركة اليد بل هما معلولان لامر آخر لكنه مناقشة فى المثال (قوله لا بطريق العلية الخ) فالمشترك بينهما كون المتأخر محتاجا الى المتقدم فى التحقق من غير عكس والمميز هو أن المتقدم فى العلية مفيد لوجود المتأخر بخلافه فى الطبع ثم انه اذا اعتبر العلية التامة يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجوداً وعدماً وأما المتقدم بالطبع فلا يستلزم المتأخر وجوداً بل عدما والمتأخر بالعكس وأما بالنظر الى وصفى التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجوداً وعدماً لكونهما متضايفين (قوله ويكون بينهما اقتران الخ) احتراز عن المتقدم الزمانى اذ ليس قيد الاحتياج مخرجا له فان التقدم بالزمان على ماسبق فى وجه الضبط هو مالم يعتبر فيه الاحتياج لا ما اعتبر

على الكل و بالزمان كتقدم الاب على ابنه و بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم و بالرتبة بان يكون المتقدم أقرب الى مبدإ محدود وهي اما (الحسية) بان يكون الحكم بالترتب وتقدم البعض على بعض مأخوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة (أو العقلية) بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما يكون (وضعا) كتقدم الامام على المأموم وتقدم بعض مسائل العلم على البعض (أو طبعا) كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الجنس على النوع وقس على هذا حال المعية ومعلوم أن تقدم عدم الحادث على وجوده لعدم الاقتران بينهما ليس الا بالزمان فيلزم قدم الزمان والمتكلمون منعوا الحصر وقالوا ههنا قسم آخر مغاير لاقسام المتقدمة ذكره بقوله (أو بالذات) كتقدم

فيه عدم الاحتياج فتفطن (قوله كتقدم الاب على ابنه الخ) لا يخفى أن التمثيل لا يصلح للتقدم بالزمان بالمعنى المذكور في وجه الضبط المساوي لما يذكر في وجه ضبط آخر من أن الزماني هو ما يكون وجود المتأخر فيه مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فهو داخل في قسم آخر من غير الزماني فافهم فالتمثيل الصحيح له حينئذ هو نحو تقدم حادثة الطوفان على حادثة يومنا فلعله أراد بالتقدم بالزمان ما يكون المتقدم فيه بالنظر الى الزمان سواء اجتمعا أولا كما هو مذكور في بعض وجوه الضبط فحينئذ يصلح تقدم الاب على الابن مثالا له فان المتقدم كان حاصلا في زمان قبل زمان المتأخر وان أمكن اجتماعهما وكأن اختياره هذا المعنى لما أنه أظهر في بناء قدم الزمان عليه من جانب الفلاسفة كما هو واضح (قوله كتقدم المعلم الخ) مما يكون فيه للمتقدم صفة كمال (قوله ومعلوم ان تقدم عدم الحادث الخ) فيه ان هذا صريح في انه أراد بالزماني ما هو المذكور في وجه الضبط الاول المساوي للثاني المعتبر فيه عدم الاحتياج فيفسد التمثيل له عام كما مر اللهم الا أن يقال جعل تقدم الحادث على وجوده الممتنع اجتماعهما من التقدم بالزمان لا يكون نصا في ارادة المعنى الاول بل ارادة المعنى الاخير لعمومه جائزة حينئذ أيضا فتأمل (قال أو بالذات الخ)

وقس على هذا حال المعية اي اذا عرفت اقسام التقدم والتأخر عرفت اقسام
المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين
متساويين في الفضيلة والرتبية كنوعين متقابلين تحت جنس واحد
وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين
لماهية واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد

مثال الحسي ... شرح مواقف ... مثال المعية العقلية

فيلزم قدم الزمان لان اقسام القبلية عند الحكماء هي هذه الخمسة والحصر
استقرائي وقبلية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع
لان عدم الشيء ليس علة لوجوده ولا محتاجا اليه ولا بالشرف
لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما
وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان واما طبعية وليس في
طبع عدم الحادث ان يكون قبل فهي اذا بالزمان فثبت ان الحادث
بالمعنى الاول يستدعي مدة ... شرح طوالع

ويتقدم الجنس على النوع
لانه يتم بهذا مندرج في التقدم بالطبع
لان الجنس كالحيوان جزء من النوع كالانسان
لانا نقول الحيوان الماخوذ بشرط لا شيء جزء من الانسان
وكيف هو بجنس وما هو الجنس هو الحيوان الماخوذ لا بشرط شيء
وهو ليس بجزء من الانسان فلا تقدم في مذهب ابن سينا في الالهية
بل هو نفس الماهية ... ص ٧١

ههنا قسم آخر مغاير له لا يجوز ان اعتبار هذا القسم الآخر بينه
على اعتبار التقدم الزماني لانه اذا كان التقدم بين وجود عيسى عليه
السلام مثلا وعدم السابق واللاحق وبين وجود اليوم هو
مثلا على تقدير وجود الزمان وعدم كذلك بالذات كالتقدم
بين وجود موسى عليه السلام ووجود عيسى عليه السلام وبين
وجود الامس ووجود اليوم مثلا بواسطة مقارنة وجود
موسى للعدم السابق لعيسى ومقارنة وجود الامس للعدم
السابق لليوم او مقارنة الاخير للعدم اللاحق
للاول فتدبر

ف فان قيل التقدم والتأخر اه اقول هذه الشبهة ليس بشيء لان التقدم
والتأخر من مقولة الاضافة والزمان من مقولة الكم فكيف يكون احدهما جزءا من
الآخر غاية الامر ان لفظ الامس ولفظ الغد موضوع لمجموع امرين
كل منهما من مقولة على حدة كلفظ الملون الموضوع لمجموع الجسم الذي من مقولة
الجوهر واللون الذي من مقولة الكيف فلا يلزم ههنا من ذلك ان يكون
احدهما جزءا من الآخر فكذا لا يلزم فيما نحن فيه

ق اي كذلك ان التقدم والتأخر داخلان في مفهوم ولا يخفى انه لا يلزم مما ذكره ان يكون التقدم
داخلا في مفهوم العدم والتأخر داخلا في مفهوم الوجود وان سلم دخولهما في مفهوم
الحادث والحق ان الوجود والعدم سواء كانا سابقين او لاحقين انما يقتضي تقدم
احدهما على الآخر لاباء كل منهما عن الآخر وامتناع الجمع بينهما الا لان التقدم جزء مفهوم
العدم او لازم له والا لكان العدم اللاحق متقدما وان الزمان انما يقتضي تقدم
بعض اجزائه على الآخر غير قار وغير مجتمع الاجزاء لا لاباء مفهوم احدهما عن الآخر
اشار الى ان التأخر غير داخل في مفهوم الحادث صريحا بل داخل في مفهومه صريحا البتة والتقدم كما نراه

اجاب الحكماء بتحرير المراد بالتقدم الثالث وقالوا ان التقدم بالذات مندرج في التقدم بالزمان وليس له فرد غير تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لان المراد بالتقدم بالزمان التقدم الذي يتصف ذات الزمان حيث اخذ في مفهوم عدم القرار وعرف بانه كم متصل غير قار

والتأخر بالذات على التقدم والتأخر هو مقتضى الذات والماهية

لا يبعد ان يكون المراد بجزء التقدم والتأخر في مفهوم اجزاء الزمان انه بعينه التقدم والتأخر بين اجزائه كما هو في الواقع كذلك فيكون حال مفهوم العدم بالنسبة الى الوجود الحادث كذلك فافهم

أجزاءِ الزمانِ بعضِها على بعضٍ فإنه كما أنه ليس بالعلّيةِ والطبعِ والشرفِ والرتبةِ لعدمِ الاقترانِ والاجتماعِ ليس بالزمانِ أيضًا لأنّ كلًّا من الامس واليوم مثلا زمانٌ لا أمرٌ يقع في الزمانِ (فسبقُ العدمِ) أي عدمِ الحادثِ (على الحادثِ) بمعنى الموجودِ بعد العدم (لا يلزم أن يكونَ بالزمانِ ليلزم قدمُ الزمانِ) لجوازِ أن يكونَ من قبيلِ تقدّمِ بعضِ أجزاءِ الزمانِ على بعضٍ فإن قيلَ التقدّمُ والتأخرُ داخلان في مفهومِ أجزاءِ الزمانِ فإنّ تقدّمَ الامسِ على الغدِ ظاهرٌ بالنظرِ الى نفسِ مفهومِه ولا كذلك حالُ مفهومِ عدمِ الحادثِ بالنسبةِ الى وجودِه قلنا الحادثُ من حيث الحدوثِ أيضًا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقًا بالعدم (كما لا يلزم أن يكون له) أي للحادثِ (امكانٌ استعدادي ليلزم قدمُ مادّةٍ له) وقد مرّ ذلك فتذكر

فصل في الامورِ العامةِ العارضةِ للموجوداتِ الخارجيةِ والذهنيةِ

قال في شرح المقاصد والمشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع و يخص ما بالعلية باسم الذاتي اهـ ولعل ما بالذات بهذا المعنى أعم من أن يجتمع فيه قبل مع البعد أولا وفي عبارة بعضهم ما يدل على ان التقدم بالذات مخصوص بما لا يجتمع فيه القبل مع البعد فعلى التقديرين تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل ولهذا قال بعض الفضلاء ان التقدمَ الزماني بالحقيقةِ والذاتِ هو الذي بين أجزاءِ الزمانِ وأمّا الذي يعرض للغير فهو بواسطته اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه (قوله لا أمر يقع في الزمان الخ) يدل بظاهره على انه أراد بالتقدم بالزمان ما هو المعتبر بالنظر الى الزمان و بالجملة ففي الكلام نوع اضطراب لا يخفى على المتأمل في سابقه ولاحقه (قوله فان قيل الخ) اشارة الى جواب بمنع يكاد أن يورَدَ في جعلِ تقدمِ الحادثِ على وجوده من قبيل تقدم اجزاء الزمان وحاصله ان ذلك الجعل ممنوع لجواز أن يكون التقدمُ بين أجزاء الزمان لاعتبار ذلك في مفهوم المتقدم والمتأخر منها ولا كذلك عدمُ الحادث الخ حاصل الجواب ظاهر (أقول) هذا الورود انما يرد لو جعل أحدهما مقيسا والآخر مقيسا عليه وأما لو جعلا داخلين في التقدم

(الوحدة والكثرة) وهما (من المعاني الواضحة) البينة لكل أحد وتفسير الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بالانقسام لفظي (ومقولتهما) أي حملهما على أفرادهما (بالتشكيك) اما الوحدة فلأن مفهومها متفاوت بالاولوية اذ الواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس واما الكثرة فلأن مفهومها في كل عدد أشد منه فيما دونه وقد يجتمع عروضهما بأن يكون واحداً من جهة وكثيراً من أخرى (فتكون جهة الوحدة) أي الجهة التي بها اتصف الكثير بالوحدة (مقومة) فتكون لامحالة ذاتية الكثير أي غير خارجة عنه وحينئذ اما تمام ماهيته وهو الواحد بالنوع أو جزؤها فان كان تمام المشترك بين

بالذات بالمعنى الذي ذكرنا من غير اعتبار أصالة وتبعية بينهما فلا فدقق النظر (قوله البينة لكل أحد الخ) أقول توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود لما رآها مساوقة له لا بمعنى ان كل ماله وحدة فله وجود وبالعكس لكنه باطل ضرورة ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية ونبهوا عليه بوجهين أحدهما انه يعقل ماهية كل شئ ووجوده من غير أن يعقل وحدته أو كثرته بل مع التردد في ذلك كما يقطع بوجود الصانع ثم تثبت وحدته ويقطع بوجود الفلك وماهيته ثم تثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه أوان كثيرة في اناء واحد حتى صارت ماء واحدا أو فرقنا ماء اناء واحد في أوان كثيرة حتى صار مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما كذا ذكره بعض المحققين (قوله وهو من الواحد بالجنس الخ) وهو من الواحد بالعرض وأيضا فالواحد بالشخص مما لا ينقسم أصلا أولى بالوحدة مما ينقسم الى أجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى متخالفة فافهم (قوله بأن يكون واحدا من جهة الخ) وذلك لامتناع أن يكون الشئ واحدا وكثيرا من جهة واحدة (قوله اى غير خارجة الخ) فسر الذاتية بهذا ليدخل النوع وغيره من الذاتيات (قوله وهو الواحد بالنوع الخ) أى الكثير الذي جهة وحدته تمام ماهيته هو الواحد الخ

لا بالتشكيك
بالاشتراك اللفظي لكونها
او مفهومها واحدا ولا بالتواطؤ لكونه
متفاوتا اما الكثرة فلانها في كل عدد بحسبه منه
متفاوتة واما الوحدة فلان الواحد بالشخص اولى من الواحد
بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض منه

بان يكون واحدا او كثيرا منه لا امتناع ان يكون شيء واحد
من جهة واحدة متصفا بالوحدة والكثرة وذلك كما تراد
الا انه فانها متكثرة من حيث ذاتها واحدة من حيث انها
ابن حمزة

فلكل جهة الوحدة الخ يعني لا بد من جهة وحدة
وجهة كثرة اذ الشيء لا يكون بجهة واحدة واحدا
وكثيرا لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد
واحدا وكثيرا

اشد منه فيما دونه الاولى ان يقول لان الزيادة
والنقص من خواص الكم دون الشدة والضعف
وهما من خواص الكيف ابن الوراق

وبهاعارضان قد يتوهم ان الحكم بانه معروض
ينافي القول بانه جهة وحدة عارضة والجواب
ان المراد بالمعروض محل العرض المقابل للجوهر فهو
لا ينافي كونه عارضاً اي خارجاً محمولاً ويدل
عليه قول المناطقة انه يجوز اجتماع الكليات
باعتبار الحيثيات   ابن القره داغي

او ذلك الكثير الواحد بالعرض اما واحد بالموضوع
اي باعتبار ما هو موضوع
النفس فالمراد به مصطلح
المناطقة بقرينة المقابلة
بالمحمول   ابن القره داغي

كوحدة نسبة النفس اه
وكوحدة آحاد العسكر
في الامير وآحاد الامة
في نبيهم وكوحدة جماعة
في القرية مثلاً
منه

ق: دائماً يغاير الواحد بالنوع
بحسب الاعتبار دون الذات
اي اذا كان الفصل والنوع
في مرتبة واحدة فافهم
اشارة الى ان بهذا القيد يندفع
به ما يرد على هذا ويستلزم
الاتحاد الايراد بالنوع
منه

اما بالموضوع اي كل
اي والواحد بالعرض اما واحد با
لموضوع وكتب ايضاً ليس المراد ما هو
مصطلح الحكماء اعني معروض العرض بل المراد ما هو
مصطلح المناطقة اعني مقابل المحمول ه
منه اي بالموضوع

يعني انه ذكر اما بالموضوع وقوله الآتي اما بالمحمول مرتبط
بقوله الآتي فتلك الكثرة واحدة بالعرض اي تلك الكثرة
كما تسمى واحدة بالعرض اي بما هو خارج عن ماهيتها محمول
عليها كذا تسمى واحدة بالموضوع الذي هو ذلك العرض
ايضاً الآن كما كان الاول والآخر ان يكون موضوعاً
لتلك الكثرة لا محمولاً يسمى موضوعاً والواحد به واحداً
بالموضوع اي بالذي كان الابتداء ان يكون موضوعاً ه
وان كان محمولاً للكثرة الآن قوله الآتي او بالمحمول
اي بالواحد بالعرض يسمى واحداً بالمحمول فهذان القسمان
واحد حقيقة
سيد احمد [illegible]

مختلفة الحقائق فهو الواحد الجنسي قريبا كان كالحيوان بالنسبة الى افراده أو بعيدا كالجسم النامي والجسم والجوهر وإلا فهو الواحد بالفصل كالناطق مقيسا الى أفراده وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات (أو عارضة) أى تكون جهة الوحدة أمرا عارضا الكثيرة أى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها فتلك الكثيرة واحدة بالعرض اما بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثيرة كما يقال الكاتب والضاحك واحد فى الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وموضوع لهما بالطبع لانه معروض وهما عارضان أو بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثيرة (كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض فان البياض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما (أو) لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثيرة ولا أمرا عارضا لها بأن لا تكون محمولة عليها أصلا فتكون (منتسبة) كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فى التدبير فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره دون غيره من الابدان وكذلك للملك تعلق خاص بمدينته بحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من

(قوله كالحيوان وقوله كالناطق) مثالان للجنس والفصل لا للواحد الجنسي والواحد بالفصل وان كان السياق مقتضيا للتمثيل للاخيرين دون الاولين فافهم (قوله بحسب الاعتبار) وذلك لان زيدا وعمرا وبكرا وغيرهم مثلا كثرة واحدة تعتبر وحدتها تارة فى الانسانية وتارة فى الناطقية (قوله أى محمولا عليها الخ) أى يصح أن يحمل فى العقل على الكثيرة لكن يكون بالطبع موضوعا لها أى موضوعا للكثيرة حقيقة أو محمولا عليها أى عارضا للكثيرة كذلك كيف ولو لم يعتبر ذلك كانت المنتسبة الآتية داخلة فى العارضة ضرورة ان المراد بالحمل أعم مما هو بالمواطأة كما هو فى شرح المقاصد

المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير الذى ليس مقوماً ولا عارضاً
لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك
فى التدبير كانت من الاتحاد فى العارض المحمول ثم الوحدة تتنوع بحسب ما فيه
من النوع والجنس وغيرهما ولكل نوع منها اسم خاص (وتسمى الوحدة
فى الجنس كوحدة الانسان والفرس فى الحيوان (مجانسة وفى النوع)
كوحدة زيد وعمرو فى الانسان (مماثلة) فاذا قيل انهما متماثلان كان معناه
أنهما متفقان فى الماهية النوعية (وفى الكم) عدداً كان أو مقداراً
(مساواة وفى الكيف) كوحدة الجسمين فى اللون (مشابهة وفى
الخاصة) والشكل كوحدة الماء والهواء فى الكرية (مشاكلة وفى الاطراف)
كطاسين أطبق طرف أحدهما مع طرف الآخر (مطابقة وفى الوضع) كسطحى
المحدب والمقعر لكل فلك بالنسبة الى ثخن ما بينهما (موازاة) ومحاذاة
(وفى النسبة) والاضافة كزيد وعمرو واذا تشاركا فى بنوة بكر (مناسبة * ويمتنع
اتحاد الاثنين) بأن يكون هناك شيآن فيصيرا شيأ واحداً لا بطريق الوحدة
الاتصالية كما اذا جمع الماآن فى اناء واحد أو الاجتماعية كما اذا امتزج الماء

(قوله فى التدبير الذى ليس مقوما الخ) لعل المراد من تعلق النفس بالبدن
والملك بالمدينة هو ما يكون منشأ للتدبير ومبدأ له والا فالتدبير أيضا تعلق ونسبة للنفس
والملك وحينئذ فقوله ولا عارضا لشئ منهما اما أن يريد به ولا عارضا بالطبع للتعلقين
كما هو المتبادر من قوله بل هو عارض للنفس الخ وكان الاولى أن يزيد عليه ولا
معروضا واما أن يريد به ولا خارجا محمولا كما يقتضيه ما سبق من تفسير عارضة و رد
المنع بانه خارج محمول لما مر من ان المراد من الحمل أعم من المواطأة اللهم الا أن
يراد هذا مع اعتبار كونه معروضا أو عارضا بالطبع أو يقال ان المراد من الحمل هو
ما يكون بالطبع وان كان أعم من المواطأة كما أشرنا اليه فتدبر (قوله لا بطريق الوحدة
الاتصالية) الواحد الاتصالى ما هو متشابه الأقسام والاجتماعى ما هو متخالفها

ن والشكل عطف على سبيل التفسير حملا اياه عليه قوله مشاكلة بهذا وان الشكل من مقولة الكيف كما سيأتي فالمراد بقوله وفي الكيف ما عدا ذلك اي الشكل تأمل . س اذ المناسب بهذه التسمية ان يفسر الخاصة بالشكل ولا يراد منها الخاصة المنطقية كما فعله التلميذ

سعيد آغجه كري

جوهر " الكم " الكيف " اضافة " الاين " متى " وضع "
زيد الطويل الازرق ابن مالك في بيته بالامس كان متكي

ملك " فعل " انفعال "
بيده سيف لواه فالتوى معقولات العشرة المنظومة

كانت من الاتحاد كاتحاد المعلوم والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة في يقوم مقامهم للكثرة او عارضة لها وان اعتبرت اتحاد النسبتين في كونهما نسبتي للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول

شرح مواقف كان هذا الترديد مبني على الترديد في كون النسبة ذاتية للمقولات السبع اعني ما عدا الكيف والكم من الاعراض فتكون مقولات الاعراض ثلاثا لا تسعا او عرضية فتكون المقولات تسعا

ن عددا كان او مقدارا بين الكم لا تسع مساواة س

س بين الكم بها اشارة الى ان الوحدة في الزمان حاصله ان الكم نوعان اضافيا بهما الكم المتصل والمنفصل وتحت النوع الاول انواع حقيقية كالخط والسطح فالاتحاد فيهما يسمى مساواة وتحت النوع الثاني انواع ايضا فالاتحاد في بعضها كالخط يسمى مساواة وبعضها كالزمان لا يسمى بهذا الاسم

محمد سعيد آغجه كري

بان يكون بهما كذا او كان اذ يمكن ان يكون مع اتحادهما ان يكون بهما كريم واحد كزيد فيفرض شخصا آخر مع انه لا يوجد ولهذا ايضا ممتنع والفرق بينهما ان الحمل يلزم الاتحاد وبعده

ابي الكرم مثلا شيئين تحت الاتحاد في المحمول الذي ذكره ... ما عدا واحد

لا يستقل ان
يزول يمنع لو اتحد
الاثنان لزم ان يزول الاختلاف
الذات منهما لكن اللازم باطل فانه ما دامت
لا يمكن ان يزول فيها ق في زالت الخصوصية او خصوصية
احدهما المغايرة لخصوصية الآخر بان صار احدهما
الآخر المغاير بعينه اياه لم يبعد ذلك الحكم وان لم
يبعد يكفي يمكن الحكم عليه بالاتحاد فافهم
اذ اتحاد اللازم يستلزم اتحاد
الملزوم
منه

والتراب فصار طيناً أو الكون والفساد كصيرورة الماء هواء فانه جائز بل واقع بأن يصير أحدهما الآخر الصائر بعينه اياه وامتناعه مدرك (ضرورة) والاستدلال عليه بأن اختلاف الماهيتين أو الهويتين ذاتي لا يعقل أن (يزول) اذ لكل شيء خصوصية ماهو بها هو فبزوال الخصوصية لم يبق ذلك الشيء (ليس) هذا الاستدلال (بأوضح من المدعى و) الاستدلال (بأنهما) بعد الاتحاد (اما موجودان) كانا اثنين (أو معدومان) كان فناء لهما (أو مختلفان) كان فناء لأحدهما وبقاء للآخر (ف) على كل تقدير

وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية وللجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك أحدهما بحركة الآخر سواء كان امتزاجهما طبيعيا كاللحم مع العظم أولا كأجزاء السلسلة وقد يقال الواحد بالاجتماع لما جعله الوضع والاصطلاح واحدا كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات سواء كانت أجزاؤه متصلة أو منفصلة متشابهة أو متخالفة كذا ذكره بعضهم (قوله لم يبق ذلك الشيء الخ) فاذا زالت خصوصية كل منهما لم يبق كل منهما فلم يبق الا تثنيته والاختلاف الذي هو ذاتي للاثنين وان قيل زوال الخصوصية منهما انما يستلزم زوال الاثنينية المخصوصة لا مطلق الاثنينية لجواز قيام خصوصيتين أخريين مقام الاوليين وهو لا يوجب زوال مطلق الاختلاف فلم يتخلف ذاتي الشيء عنه (قلت) الكلام في زوال الخصوصية بسبب الاتحاد وزوالها بذلك مستلزم لزوال مطلق الاختلاف وهو يستلزم زوال ذاتي الشيء عنه فيكون محالا (قوله ليس هذا الاستدلال الخ) أقول عبارة المصنف في شرح المقاصد مغايرة لما هنا نوع مغايرة حيث قال فيه واعترض بأنه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس أوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون امتناع اتحاد الاثنين انتهى فتأمل ان قيل يفهم من هذا أن الدعوى اعتبر فيها قيد الاتحاد دون التثنيه فيكون مطلقا والمطلق أوضح من المقيد قلت قد سبق ان الكلام في الزوال بالاتحاد فهو أيضا مقيد

(لا اتحاد) بالمعنى المتنازع (مدفوع) هذا الاستدلال (بأنهما موجودان لكن لا بوجودين حتى يكونا اثنين بل (بوجود واحد) ولما لم يكن هذا كافيا في الدفع لورود أن ذلك إما أحد الوجودين الأولين فيكون فناء لأحدهما وبقاء للآخر أو غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث أردفه بقوله (هو نفس الوجودين الصائرين واحدا) وامتناع اتحاد الوجودين ليس بأوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الإطلاق فلم يكن التفصي الآبان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري (و) اعلم أن للكثرة خواص منها (الغيرية) وهي

بالاتحاد بل بقيد الذاتي الممتنع الزوال فهو أخفى من الدعوى ولذا قال ربما يقع الاشتباه فيه دون الدعوى فتدبر فانه دقيق جدا (قوله مدفوع هذا الاستدلال الخ) أي بأنا لا نسلم أنهما لو كانا موجودين كانا اثنين لم لا يجوز أن يكونا موجودين لكن لا بوجودين اه (قوله وامتناع اتحاد الوجودين الخ) جواب عما يرجع به المستدل على الدافع بالابطال بأن اتحاد الوجودين ممتنع ضرورة وحاصل الجواب ظاهر (ثم أقول) لايخفى أنه بعد اعتبار اتحاد الاثنين لا يتأتى الترديد المذكور بأنهما أما موجودان كانا اثنين الخ اذ للخصم أن يقول هما موجودان اتحدا فتأمله جدا (قوله للكثرة خواص الخ) ولها أحكام منها أن أول مراتب العدد هو الاثنينية بمعنى أن الاثنين عدد دون الواحد لصدق الكم المنفصل عليها دونه ومنها أن الاعداد أنواع مختلفة لاختلاف لوازمها بالزوجية والفردية وغيرهما ومنها أنها متألفة من الآحاد فأجزاء العشرة مثلا هو الواحد عشر مرات لا خمسة وخمسة مثلا اذ لا رجحان لغير الواحد لذلك فانه يترجح بأنه لا اقل منه وبأن مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها أنها غير متناهية لان كل عدد يفرض فانه يمكن زيادة واحد مثلا عليه ومنها أنها أمور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير أن يحصل لهما أمر بحسب الخارج (قوله منها الغيرية الخ) أي لا تتصور الغيرية الا في المتعدد وانما الخلاف في العكس وهو أن التعدد هل يستلزم

الى الاثنين بعد الاتحاد

انهما اما موجودان بوجودين متمايزين او معدومان او مختلفان او
موجودان بوجود واحد هو نفي الوجودين الصادرين واحداً
ولا اتحاد في الثلثة الاول والاخير ممتنع بداهة ثم يجعل
بداهة امتناع الاخير دليلاً على امتناع اتحاد الاثنين الذي
هو المدعى فاجاب بما ترى

وامتناع اتحادهما كانه قيل فليستدل بكونهما

مدفوع ما قيل

الدفع انه ان كان المراد بالوجودين
الوجودين بوجودين متمايزين فلا نم الانحصار
في الشقوق الثلثة او الوجودين مطلقاً فلا نم كونهما اثنين
حتى يلزم عدم الاتحاد لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد هو
نفي الوجودين الصادرين واحداً

اذ لو جودين متمايزين او كل منهما مبدء
للاثار كما قيل الا تحاد او بوجود واحد
مبدء للاثار هو عين الوجودين الاولين
الصادرين اياه

سيد

يستغنى بهذا عن
فيه بما مر من ان لا بد له تعريف
بالالزام اي بالالزام الغيرية وكذا تعريف
الاتحاد بهذا هو الا ان يتم مراده الخ
الغيرية بحسب الاصطلاح ذلك ولا
ما قيل فيه
ابن القره داغي

ان صدق ان هذا ليس والا لزم
يستفاد ان الغيرية كالغيرية تكون
بين اثنين فيتجه انه لا يصح ان لم كل
اثنين متغايرين فلا يكون الغيرية في الكل
الثلاثة
ابن القره داغي

تحقيق الاثنين بالمعنى مع ابطال بغيرية

عن تعدد لعدم شمولها للاثنين
اللذين احدهما عين الآخر

(نقيض هو هو) فان الشئ بالنسبة الى الشئ ان صدق أنه هو فعينه والا فغيره

الغيرية أولا نعم يستلزمها عند من يقول انها نقيض هو هو ولا يستلزمها عند من يخصها بما يأتى قريبا (قوله نقيض هو هو الخ) وههنا دقيقة هى أن الغيرية كما صرح به فى شرح المقاصد فيها اضافة بها تصير أخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان أحدهما ليس هو الآخر فحينئذ تفسيرها بالنقيض تفسير بالأعم وأيضا يندفع بهذا ما أورد على القائلين بأن الصفة مع الموصوف ليست عينه ولا غيره من أنه ليس بمعقول لاستلزامه ارتفاع النقيضين وذلك لانه لما كانت الغيرية أخص من النقيض لا يكون سلب العينية والغيرية عن الشيئين مستلزما لارتفاع النقيضين بل لارتفاع الشئ والاخص من نقيضه وهو ليس بمحال فلا حاجة حينئذ فى دفع ذلك الايراد الى تخصيص الغيرين بما سيأتى من الشيخ الاشعرى ويمكن أن يقال لما ذكر المصنف أيضا فى شرح المقاصد أن تلك الحيثية لازمة فى نفس الامر ربما يشعر بها مفهوم النقيض ولذا أطلقوا القول بأن الغيرين هما الاثنان أو الشيئان وبان الغيرية هى نقيض هو هو وصح تفسير أحدهما بالآخر واحتيج الى التخصيص المذكور فليتأمل جدا (قوله فان الشئ بالنسبة الى الشئ الخ) أقول ههنا تدقيق لا بد من التعرض له تشحيذا للأذهان الطالبين وان لم يكن حريا بذوق الفضلاء وهو ان المراد من كل من الشيئين اما غير الآخر أو عينه أو أعم من أن يكون عينه أو غيره وارادة كل من الاولين ظاهرة البطلان للزوم تقسيم الشئ الى نفسه وغيره فيهما مع لزوم اعتبار تخلل النسبة بين الشئ ونفسه فى الثانى خاصة وكلاهما باطل بقى أن يراد الثالث أى الاعم المطلق كما يقال ذلك فى كل مقسم فى التقسيمات الواقعة لاندفاع محذور قسمة الشئ الى نفسه وغيره لكنه لا يجدى تلك الارادة هنا فانه اذا أريد من كل منهما الاعم يكون المراد منهما واحدا فيعود المحذوران كما أنهما يلزمان على تقدير ارادة كون كل عين الآخر والجواب أن المراد هو الثالث ولا نسلم لزومهما فان ارادته انما تستلزم اتحادهما وعينيتهما بالعنوان أعنى مفهوم الشيئية المطلقة من حيث نفسه لا من حيث صدقه على الاشياء والقسمة الى العين والغير وكذا تخلل النسبة بينهما ليسا ملحوظين بالحيثية

فان كان بحسب المفهوم فبحسب المفهوم كما فى نسبة الانسان الى البشر والى الناطق وان كان بحسب الذات فبحسب الذات كما فى نسبة الانسان الى الكاتب والحجر هذا ما عليه الجمهور (وقد يخص الغيران بموجودين) فيخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على أن التغاير وجودى لا يتصف به المعدوم وأنه لا تمايز بين الاعدام (يجوز انفكاكهما) أى انفكاك كل منهما عن الآخر

الاولى حتى يلزم ما ذكر بل بالحيثية الثانية وهما من هذه الحيثية أعنى من حيث صدق عنوانهما على الاشياء ليست النسبة بينهما العينية بل النسبة العامة الصادقة تارة بالعينية وأخرى بالغيرية فلا محذور أصلا على أنا نمنع امتناع اعتبار النسبة بين الشئ ونفسه كيف ويصح أن يقال الشئ بالنسبة الى نفسه يصدق عليه أنه هو غايته انها نسبة بالعينية لا الغيرية فتدبر جدا (قوله فان كان بحسب المفهوم الخ) أقول لم يذكروا الاتحاد بحسب المفهوم والذات معاً لان الاتحاد بحسب المفهوم يستلزمه بحسب الذات وكذا لم يذكروا التغاير بحسبهما معاً لان التغاير بحسب الذات يستلزمه بحسب المفهوم فافهم (قوله كما فى نسبة الانسان الى البشر الخ) فانهما متحدان مفهوما وكان ذلك مستلزما لاتحادهما ذاتا (قوله والى الناطق الخ) فانهما غيران مفهوما وان اتحدا ذاتاً (قوله نسبة الانسان الى الكاتب) فانهما متحدان ذاتا وان تغايرا مفهوما (قوله والحجر الخ) فانهما متغايران ذاتاً وكان ذلك مستلزماً لتغايرهما مفهوما (قوله وانه لا تمايز بين الاعدام الخ) ان أراد أن مبنى الخروج على كلتا المقدمتين معا فيرد أن الاولى كافية فى ذلك وان أراد أن كلا منهما كافية فيه فيرد أن الثانية مخصوصة بالمعدومين يدل عليه ما صرح به فى شرح المقاصد بقوله وأما التعليل بأنه لا تمايز بين الاعدام فيخص المعدومين فتدبر (قوله أى انفكاك كل منهما الخ) وذلك لان قوله عن الآخر يجعل قوله انفكاكهما نصا فى ذلك فافهم وأما انه هل يلزم الانفكاك من الجانبين كما هو صريح هذه العبارة أو يكفى الانفكاك من جانب كما يشعر به عبارة آخرين

١٢٤

وان كان بحسب الذات فبحسب العينية والغيرية

الذات وان كان بحسب المفهوم
في احد الشيئين عم والذات في الآخر فبحسب
ذلك كما في قولنا الانسان نوع وبالعكس والانسان
ليس بجنس لا فلا يكون الماصدق يريد لا وبالعكس عم
الاصل في كل منها طبيعية والعكس مهملة عم
اي كالة حيث تركب الصورة التي ذكرناها وعلى
التساوي بحسب المفهوم والذات الا الاتحاد بحسب
مثال الغير مفهوما والعين ذاتا

ان اعتقد الانسان بحسب المفهوم والنوع بحسبها
صدق اي وبالعكس فها مثالان للعينية اي
اعتقد بحسب المفهوم او الماصدق للغيرية
لالاري

دائر الخ
على ما صاحب المواقف اي تعريف الغيرية
فخرج الاعدام عن التعريف اي
بقيد الوجود بان لا تمايز فيها وعلى شارح
بان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها عدمان
ولا عدم ووجود ثم قال وهذا اعم مما ذكره المص لاقتضاء
بما يكون ط فاه عدميين وهذا الشرح يع قولهما
لان ما ذكره لا يفيد خروج عدم ووجود عن التعريف بخلاف ما
ذكره الشرح
اعجز لري

عم ان قلت ان الغيرية من الامور الاضافية الاعتبارية فكيف
تكون ثبوتية اي موجودة في الخارج قلت المراد بالثبوتية
هنا ان يكون محلها ثابتا في الخارج وموجودا فيه لا نفسها ه
موجودا في نظر الباحث
اعجز لري

والمراد جواز الانفكاك الخ: لا يخفى ان تعقل الصفة كالعلم مثلا وان
استلزم تعقل مطلق الموصوف لكن لا يستلزم تعقل موصوف مخصوص
كذاته تعالى فيجوز الانفكاك من الجانبين بحسب التعقل فيجوز ان يكون
الصفة غير ذلك الموصوف وان لم يكن غير مطلق الموصوف فقد
تبدل اشكال باشكال واما الاعتراض بالصفات بعضها مع بعض
فغير وارد كما لا يخفى على العارف بالغرض من تخصيص الغيرين وهو ان
لا يلزم تعدد قدماء غير الله تعالى مع القول بوجود صفات زائدة
له تعالى فان كون بعضها مغايرة لبعض لا ينافي ذلك الغرض

ان المراد بتعقل احدهما بدون الآخر الامكان الذهني بحسب نفس الامر بمعنى انه يمكن الحكم والجزم باحدهما بدون الحكم والجزم بوجود الآخر لا تجويز العقل فيه بمعنى انه ان اراد التجويز المطابق للواقع يرد ان العقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع او اعم منه ومن المطابق لزم التغاير بين الجزء والكل لجواز انفكاك كل منهما عن الآخر وكذا بين الصفة والموصوف
وجه تأمل
ابن القرة داغي

فلا يرد ان العالم الخ لكن يرد الاعتراض بذات الله تعالى مع الصفات القديمة والصفات بعضها مع بعض اذ يمكن ان يتعقل الذات بدون الصفات وبالعكس وبعضها بدون بعض ولو اجيب بان تعقل احدهما من حيث الصفتية والموصوفية لا يمكن بدون الآخر لا يندفع الاعتراض الاول في الظاهر
دون الثاني
والجواب

ارجع ان الذات بالنظر الى الصفات والصفات بعضها مع بعض ليسا غيرين فلا ينتقض التعريف ما نقل م

والمراد جواز الانفكاك بحسب التعقل دون الخارج فلا يرد أن العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع لأنه كما يمكن أن يعقل وجود الصانع بدون العالم كذلك يمكن أن يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وبعد أورد أنه لا انفكاك بين المتضايفين بحسب التعقل فيلزم أن لا يكونا متغايرين والتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا موجودين والغيران لابد أن يكونا موجودين (فالجزء مع الكل ليس هو) أي عينه وهو ظاهر وهو من استعارة المرفوع إلى المنصوب (ولا

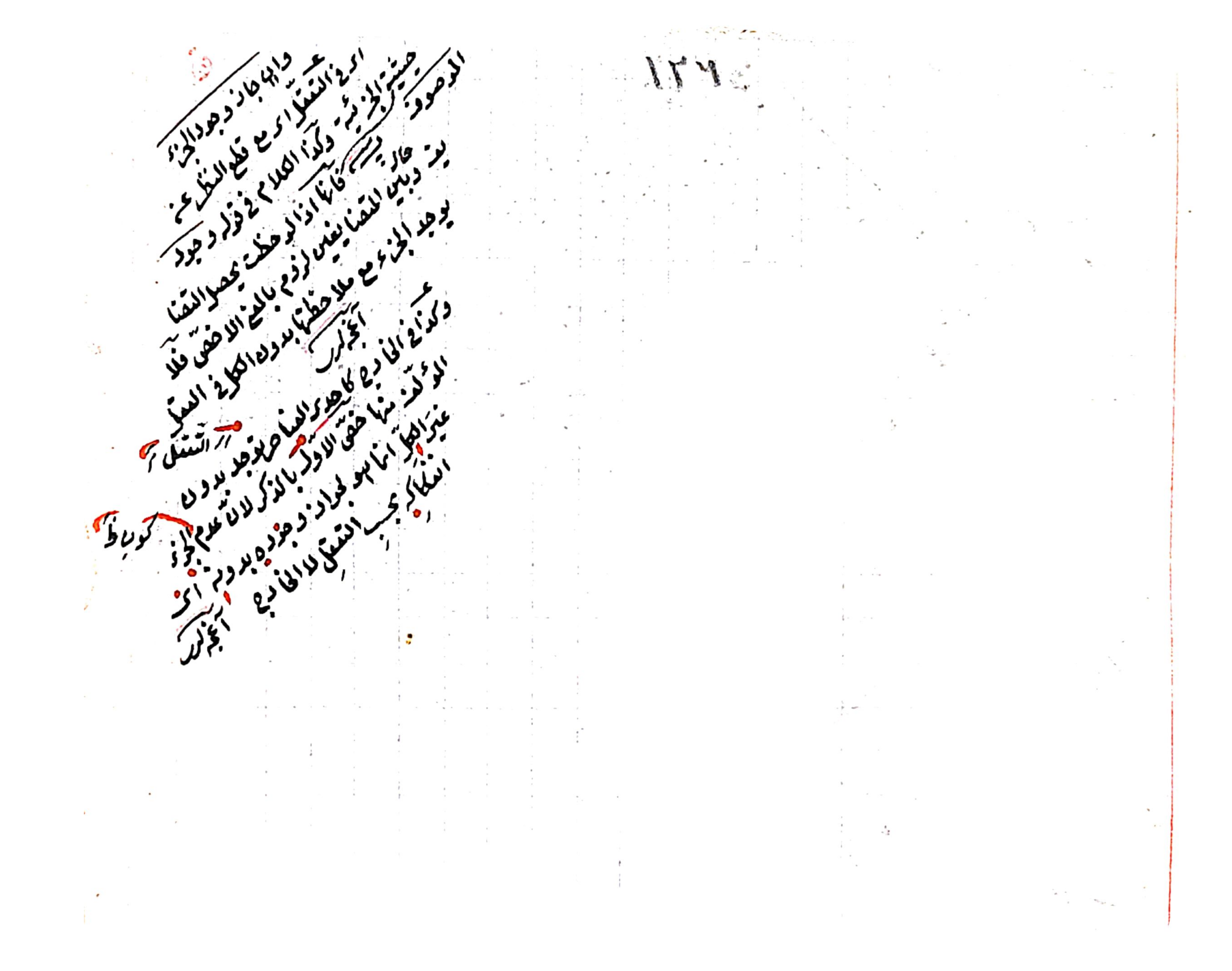
(قوله ولا يجوز انفكاكهما) وذلك بأن يكون لكل منهما وجود على حدة بأن لا يكون قائما به أو متقوما به ولا يرد العالم والصانع لأن لكل منهما وجودا على حدة غير قائم أحدهما بالآخر ولا متقوما به بخلاف الجزء والكل والصفة مع الموصوف وهذا التوجيه أولى اهـ منه «مد ظله»

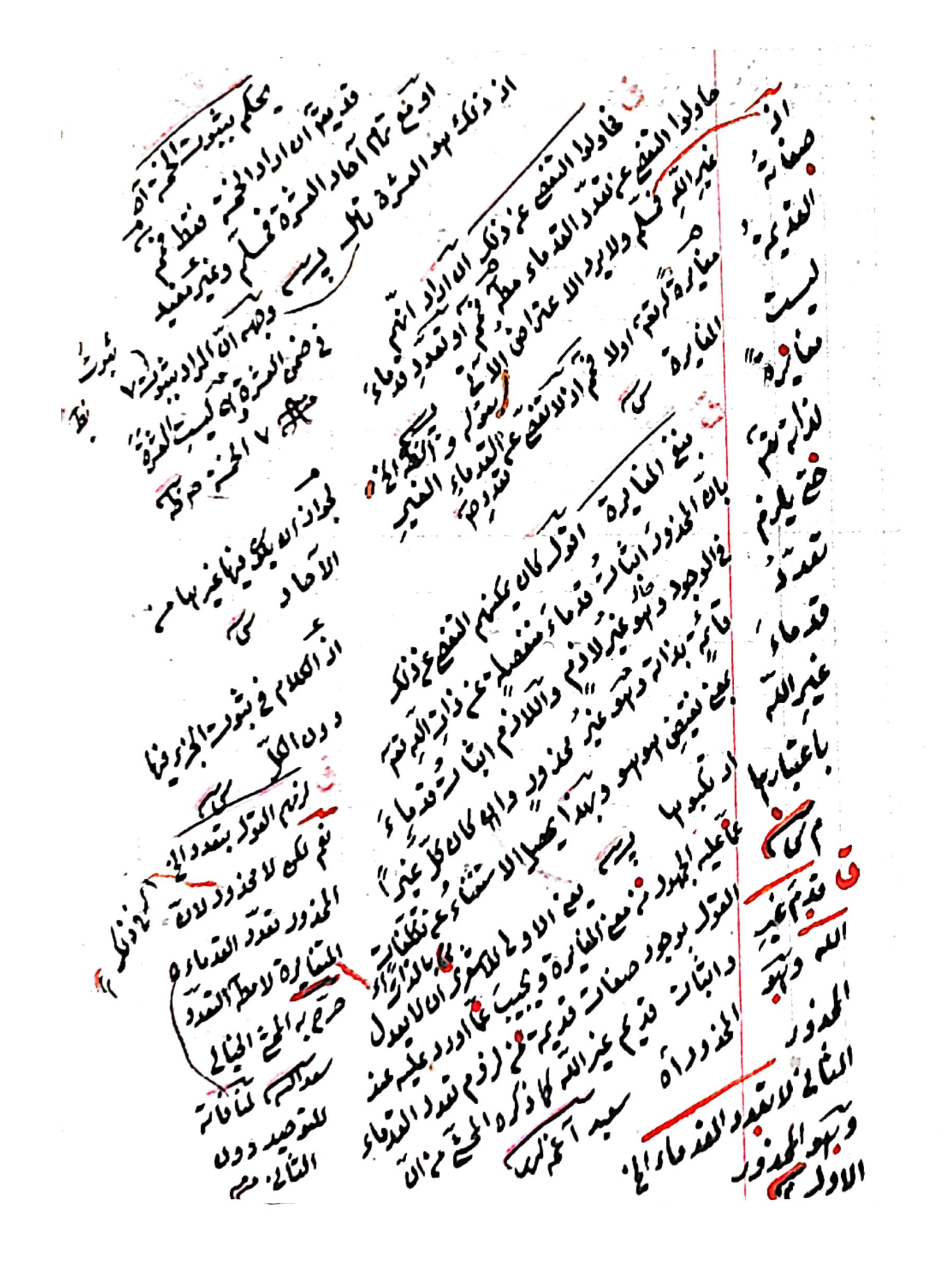
فيأتي البحث عنه (قوله والمراد جواز الانفكاك الخ) تحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام قال في شرح المقاصد ما حاصله ان المتقدمين من أهل السنة قالوا ان التعدد لا يستلزم التغاير ولذا فسروا الغيرين بموجودين جاز انفكاكهما فخرج المعدومان والمعدوم والموجود ودخل الجسمان وان فرضا قديمين لانهما ينفكان بأن يوجد أحدهما في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها فانه يوجد الموصوف وتنعدم الصفة فجواز الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الحيز أو بحسب الوجود والعدم وهذا التقرير مشعر بأن الصفة التي قالوا انها ليست عين الموصوف ولا غيره هي اللازمة النفسية بل القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف نحو سواد الجسم وان دل التمسك الآتي بقوله ولذا صح ما في الدار غير زيد الخ على أن المراد هو الصفة مطلقا ومشعر أيضا بأنه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب فلا يرد ما قيل

غيره) لانه وان جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه (وكذا الصفة مع
الموصوف) ليست هو ولا غيره لانه وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة لكن امتنع
عكسه (ولذا) اى الذى ذكر من عدم كون الجزء غير الكل وعدم كون الصفة غير
الموصوف (يصح ما فى الدار غير زيد وغير عشرة مع أن فيها الاجزاء والصفات الغير
المحمولة) فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد القائم فيها كنت صادقا ولو
كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا واورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم
أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل وكذلك فى الجزء مع الكل فانك اذا قلت ليس فيها غير

(قوله وكذلك فى الجزء مع الكل الخ) وكذا الحكم بين الجزء والكل لان المراد جميع
الأجزاء التى هى عين الكل فى الخارج لا بحسب المفهوم اهـ منه

إن التعريف ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع
وجود العالم بدون الصانع كما ذكره الشارح «مد ظله» وذلك لانه يمكن عدم العالم
مع وجود الصانع وهو كاف على ما نقل عن الآمدى الا أنه اعترض بأنه حينئذ لا يكون
مانعا اذ يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة لامكان وجود الجزء مع
عدم الكل ووجود الموصوف مع عدم الصفة وأخذ بعضهم بما اختاره الشارح
«مد ظله» هنا من أن المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب العقل دون
الخارج فيندفع عدم الجامعية فانه كما يمكن تعقل وجود الصانع بدون العالم يمكن أن
يعقل العالم بدون الصانع بل يطلب بالبرهان ويؤيده ما نقل عن بعض المعتزلة من أن
الغيرين هما اللذان يصح أن يعلم كل منهما مع الجهل بالآخر لكن يرد حينئذ أن العالم
من حيث انه معلول ومصنوع لا يمكن أن يعقل بدون الصانع فيلزم أن لا يكونا متغايرين
وأجيب بأن المعتبر فى التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة لا بحسب الاضافات





ان صفاته القديمة ليست مغايرة لذاته تعالى حتى يلزم تعدد قدماء غير الله باعتبارها م ح

ق قديم غير الله وهو المحذور الثاني لا تعدد القدماء الخ وهو المحذور الاول م

العشرة على تقدير الصدق يحكم بثبوت الجسمية فيهما ولو كان الجزء غير الكل لم يكن كذلك ورد بأن المراد نفي عدد فوق العشرة * واعلم أن مشايخنا لما قالوا بوجود صفات قديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وبإثبات قديم غير الله فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفة والذات وكذا بين الصفات والظاهر أن هذا إنما يرفع قدم غير الله لا تعدد القدماء وتكثرها لأن الذات مع الصفة وكذا

والاعتبارات والعالم من هذه الحيثية من قبيل المضاف وليس بموجود وأما باعتبار ذاته فوجود يمكن تعقله بدون تعقل الصانع (وأقول) اذا كان المعتبر هو الانفكاك بحسب الذات تكون الصفة مع الموصوف وكذا الجزء مع الكل متغايرين ضرورة جواز تعقل حقيقة كل بدون الآخر فقول الشارح «مد ظله» فيما بعد لانه وان جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه وكذا قوله وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة الخ غير صحيح على تقدير ارادة جواز الانفكاك من الجانبين بحسب التعقل لانه ان أريد ذاتهما وحقيقتهما فيجوز تعقل كل بدون الآخر وان أريد مع اضافة الصفتية والموصوفية والجزئية والكلية فيمتنع انفكاكهما من الجانبين ان قيل لعلهم أرادوا أنهما من حيث الاضافة ليسا متغايرين قلنا لا اختصاص حينئذ بالصفة والموصوف والكل والجزء بل كل متضايفين كذلك مع أنهم أخرجوا المتضايفين مطلقا بقيد الوجود من غير احتياج الى اعتبار جواز الانفكاك وبالجملة لا خفاء في عدم التئام سابق الكلام بلاحقه وعدم صحة كلام الماتن على ما حمله عليه «مد ظله» فالحق الحقيق بالقبول هو ما حررناه في بعض رسائلنا وحاصله أن الاشعري رحمه الله ومن تابعه لما قالوا بوجود صفات قديمة حقيقية لله تعالى واعترض عليهم بلزوم تعدد القدماء حاولوا التفصي عن ذلك كما سيصرح به الشارح «مد ظله» بقولهم ان الصفات ليست عين الذات ولا غيره ولما كان هذا بظاهره حكما بارتفاع النقيضين خصصوا الغيرين دفعا له بالموجودين الذين يجوز انفكاكهما ثم لما كانت العبارة مجملة أخذ كل بما أخذ منه فمنهم من فسرها بجواز الانفكاك من الجانبين ومنهم من اكتفى بجانب وكل منهما اعتبر

الصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة (فليس المعنى) لما ذكروه من أن الشئ بالنسبة الى الشئ قد يكون لاعينه ولاغيره (انه لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الوجود) كما قاله صاحب المواقف لان كلامهم فى أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة وفى صفات هى مبادى المحمولات كالعلم والقدرة لافى المحمولات كالعالم والقادر كما يشعر به

(قوله وفى صفات هى مبادى الخ) ويمكن أن يقال المراد من الصفة فى قولهم الصفة مع الموصوف غيره بحسب المفهوم وعينه بحسب الوجود الصفة القديمة دون الحادثة لانها التى يمتنع انفكاك الموصوف عنها دون الحادثة فحينئذ سواء أريد بها المحمولة أو المبدأ تكون لاغيرا بحسب الذات ولاعينا بحسب المفهوم لان التحقيق ان العلم القديم مثلا عين الذات بخلاف الحادثة فانها ليست كذلك أما اذا أريد منه المبادى فظاهر وأما اذا أريد المحمولات فلان المراد من العالم حينئذ هو الذات المتصف بالعلم الزائد وانه غير الذات المجردة عن العلم بحسب الوجود أيضا اهـ منه

تارة بحسب العقل وتارة بحسب الخارج فلزمهم تارة خروج الموصوف مع الصفة مطلقا وكذا الجزء مع الكل وتمسكوا بالشبه الواهية اللغوية والعرفية وتارة خروج الصفة اللازمة فقط وتارة خروج القديمين مطلقا فاضطربت كلماتهم كما ترى غاية الاضطراب والحق أن كلامهم انما هو فى الصفات أى المعانى التى لاتقوم بنفسها ويمتنع انفكاكها عن محلها موجودة وتعدد القدماء انما يمتنع اذا كانت متغايرة بحيث يجوز انفكاكها موجودة قائمة بنفسها فيحصر الغيران اللذان يمتنع قدمهما فى الموجودين اللذين يجوز انفكاك كل منهما موجودا فحينئذ لاشك أن الموصوف مع الصفة لايصدق عليهما الغيران المنفكان بالمعنى المذكور اذ يمتنع انفكاكهما موجودين ضرورة عدم تحقق الحال منفكا عن محله فلاامتناع فى كونهما قديمين ضرورة أن احتياج أحدهما الى الآخر يشهد بأن القديم

كما قال صاحب المواقف
حتى لا تكون الغيرية الا بمعنى ينتفي
هو هو ولا يتحقق الواسطة بينها وبين
العينية عين غيرية للشيء لا لشيء او لو كان المعنى
ما ذكره صاحب المواقف لم يكن الغيرية الا بمعنى
ينتفي هو هو كما عليه الجمهور فهو كلام الاخير
الا ما عليه الجمهور ويكون الصفة القديمة مغايرة
للذات بمعنى ينتفي هو هو عنده
اعلم لربك

بر لانطباق السؤال بالسلم
وربما قال بعض من ان صفاته
تعالى من مقتضيات ذاته والذات تستغنى
لها لا اقتضاء الا انها تابعة للوازمها وليس لها علة
وموجد لها العدم تأخرها عن وجوده تعالى فلا يكون الذات
موجبا وفيه ان بالنسبة اليها فلا يلزم شئ من المحذورات فتدبر
مضطرا في فعل فان قلت ان لكل عالم زائد لان القدماء عنده ان كانت
واجبة فتعدد الواجب باق وان كانت ممكنة فاستغناء
الممكن عن الموجد لازم فالحق ان المحتج علة تامة لمقتضاه
كيف والعالم عند الفلاسفة من مقتضيات ذاته تعالى مع انهم اعترفوا
بانه ممكن محتاج في وجوده الى المؤثر والموجد

قلنا ان صفته مقتضية للامكان او علة تامة لها او مؤثرة فيها
اذ يلزم اما كونه الخ اذ لا مجال للاختيار للزوم التسلسل في صفاته تعالى
وحدوثها لكن يدفع الحدوث بناء على جواز القول بان تقدم القصد
على الايجاد ذاتي
يلزم حدوث العالم لان فعل المختار مسبوق بالعدم والتسلسل
لانا نقول انه اوجد العالم باختياره
ايضا لانه لابد ان يكون الخالق والموجد عالما
بتفاصيل ما يوجده فيلزم ان
يكون قبل ايجاد العالم علم
آخر فتفكر

لكان مختارا
الشق الثاني لكن لا
نسلم ان علة الاحتياج الى المؤثر
هو الامكان بل الحدوث كما سبق
وصفاته تعالى ليست بحادثة بالمعنى
المتقدم فلا يلزم شئ من المحذورين
فافهم
لانه مع كونها مسبوقة
بالعدم

سيدي منه قدس سره ويشكل اليه الصلاة

قوله الغير المحمولة لكن لا يخفى أن فى القول بزيادة الصفات على الذات بحسب الوجود شناعة لا يقبلها العقل السليم اذ يلزم إما كون الواجب موجبا بالنسبة الى الصفات أو تعدد الواجب تعالى عن ذلك فالحق ما قاله صاحب المواقف وإن كان

بالحقيقة هو أحدهما المحتاج اليه فقط فلا تعدد للقديم حقيقة بخلاف مالو كان القدماء مستقلين اذ ليس فيهما ما يرجع احتياج أحدهما الى الآخر فيمتنع قدمهما فهذا هو مراد الشيخ وأتباعه فحينئذ يدخل فى الغيرين المذكورين العالم والصانع والجوهران والجسمان والجزء والكل يشهد بذلك ما اشتهر عنهم أن تعدد القدماء انما يمتنع فى الذوات دون الصفات كما سيأتى فى الالهيات بأنا نقول ذلك ليس تخصيصا للغيرين بما اشتهر ليرد عليهم أن ذلك التخصيص من وظائف الخطابيات فلا تليق بالعلوم العقلية فان قولهم صفات الله ليست عينه ولا غيره أرادوا به أنها ليست غيرا يمكن انفكاكه عنه تعالى فيوجب قدمها التعدد الباطل لأنها ليست غيرا مطلقا فتأمله فانه لا تجده لغيرنا فاسلك به فى سلك نظائره السابقة واللاحقة (قوله فحاولوا التفصى عن ذلك الخ) أقول هذا هو ماذكره المصنف فى شرح المقاصد بل هو متفق الاكثرين لكن قد عرفت منا أنهم انما حاولوا التفصى عن التعدد الباطل لا عن مطلق تعدد القدماء وأيضا انما حاولوا ذلك بنفى المغايرة المضرة التى يمكن انفكاك الغيرين فيها لا بنفى مطلق المغايرة التى يلزمها مطلق التعدد فتأمله (قوله اذ يلزم اما كون الواجب موجبا الخ) قد سبق مما نقلناه من شرح المقاصد أن علة الاحتياج الى المؤثر لما كان عند جمهور المتكلمين هو الحدوث لا الامكان لا تكون صفات الله آثارا له تعالى وان كانت مفتقرة الى ذاته تعالى بالقيام ولا يكون ذاته تعالى موجبا بالنسبة اليها كما لا يكون مختارا ولنا فى هذا المقام تحقيق جديد سيأتى ان شاء الله تعالى كما مرت الاشارة اليه (قوله فالحق ماقاله صاحب المواقف الخ) أقول حبذا التوفيق الذى أفاده الشارح «مدظله» لكن لا يوافق ما عليه الجمهور من أن الشيخ وأتباعه قائلون بزيادة صفات الواجب

الكلام في مبادي المحمولات لان العلم مثلا مع الذات لا هو بحسب المفهوم فان مفهوم العلم هو مبدأ الانكشاف بخلاف مفهوم اسم الذات ولا غيره بحسب الوجود فانه في الواجب هو الذات بحسب الوجود وكذا باقي أسماء الصفات مع الذات وبعضها مع بعض فحينئذ لا خلاف بين من نفى الصفات ومن أثبتها الا بحسب اللفظ ولا يرد عليه شيء فتدبر فيه فانه مهم (و) منها (التماثل) وهو (الاشتراك في الصفات

(قوله بخلاف الخ) وهذا موافق لما أفاده بعض المحققين في رسالة مفردة لمسئلة العلم فراجعها اه منه

(قوله وكذا باقي الخ) وكذا الحكم بين الجزء والكل لان المراد جميع الاجزاء التي هي عين الكل في الخارج لا بحسب المفهوم اه منه

على ذاته ولا يوافق ما اشتهر من تخصيص الغيرين بالموجودين المذكورين فانه يدل على أن كلامهم في مطلق الصفات مع موصوفاتها ونفي الاتحاد والتغاير على هذا التدقيق مخصوص بصفات الواجب فقط وأيضا محاولة التفصي عن تعدد القدماء بقولهم ليست عينه ولا غيره يفيد بظاهره أنهم جعلوا صفات الله تعالى زائدة على ذاته والا لم تكن حاجة الى هذا التفصي اللهم الا أن يقال هذا اختراع من الشارح لبيان ماذهب اليه الشيخ وأتباعه ومنع لما فهم الجمهور من مذهبهم فتدبره ولعل الامر بالتدبر من الشارح للاشارة الى جميع ماذكر* ثم اعلم أنه نقل منه «مدظله» ههنا حاشية تدل على جريان هذا التدقيق في الجزء والكل أيضا وهي هذه ونفي التغاير بين الجزء والكل بحسب الوجود انما هو بين الكل وجميع الاجزاء انتهى أقول انما يتم عدم التغاير بينهما بحسب الوجود اذا أريد من جميع الاجزاء المجموع من حيث الجمع أي مفاد الكل المجموعي لا الافرادي كما هو ظاهر وحينئذ لا نمنع التغاير بحسب المفهوم بين الكل وجميع الاجزاء بهذا المعنى كما لا يخفى نعم لو أريد مفاد الكل الافرادي يتغايران بحسب المفهوم والوجود معا فتفطنه

١٢٠

ق كان مبنى قول المخالف او دون قول من
قال بلزوم التغاير فيكون الخلاف لفظيا ولا
يبعد ان يكون مبنى القولين على التخصيص فعلى
رأي من قال بلزوم التغاير لا يكون بين الجزء
والكل تغاير كما لا يكون بين الصفة والموصوف
وعلى رأي المخالف يجوز ذلك فيكون الخلاف معنويا
فمن قال بلزوم التغاير بالمعنى الذي
عليه الاشعري وهو كون الموجودين بحيث يصح
انفكاك احدهما عن الآخر فيوجد التغاير بين
الجزء والكل والصفة والموصوف مع عدم
التغاير بالمعنى الثاني ووجوده بالمعنى الاول
فيكون الخلاف بحسب اللفظ سعيد آغا عزلري

اعزلري بحسب المعنى الخلاف فيكون المخالف

اي تخصيص الغيرين بموجودين يصح آه سي

فان مبناه ارادة التغاير بالمعنى الذي عليه الجمهور سي

الصفات النفسية ولذلك يعبر بالتماثل
لانه من لوازم الاشتراك في
فنقول مثلان يسد احدهما مسد الآخر في
الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة وفي
عبارة اخرى المثلان هما الموجودان اللذان
شارك كل منهما الآخر فيما يجب ويمكن
ويمتنع كذا في شرح المواقف عن الشيخ الكاتبي
بيد كل منهما الكل في

اي التغاير اي لا يلزم وجود التغاير بل قد يوجد كما بين الموجودين يصح
انفكاك الخ وقد لا كما بين
الجزء والكل فيكونان متماثلين عند

قوله الآتي على معنى زائد آه فان لا تغاير بين الصفة
والذات والمعنى الزائد المدلول حتى يجعل
دلالة الاول على الثاني من دلالة الالتزام على اللزوم سعيد اعزلري

فانه عين في دلالة الانسانية على الانسان و
الجوهرية على الجوهر حيث بينهما
منها فهم اللزوم من اللازم ولا يتمشى في
الصفات النفسية الدالة

الصفات النفسية الدالة آه كصفة الجوهرية
والجسمية والجسم النامي والحيوانية
والانسانية المشتركة فيها بين اشخاص الانسان
في عبارة الشرح ككون الجوهر الخ ما مر ان الكون
امر اعتباري اي كالقيام بنفسه والقبول للابعاد والنماء
والحس والنطق المشتركة فيها بين زيد وعمرو وغيرهما
من افراد الانسان تأمل الزنافي شريف

اي دالها وكذا الكلام في قول الآتي الدالة على معنى زائد
فلا يرد ان الكون هاهنا والتحيز والحدوث عين المعنى الزائد
والدلالة تقتضي المغايرة بين الدال والمدلول وقوله
مبني على ان المراد دلالة تلك الصفات على نفس الذات دلالة
الالتزام على اللزوم غير مطرد تأمل ريزي

قوله الفاضل على الفرض حتى يحصل التغاير بين الدال والمدلول في قوله الآتي
الدالة على آه واما هنا فلا يحتاج الى وجود التغاير
بينهما بحسب الظاهر فان الصفة غير الذات ويحتاج اليه
على ما صنعه الاستاذ المحشي حيث قال في
قوله على نفس الذات اي على
معنى آه سعيد سي

علي بن فاضل فهيم النظر في الجزء

النفسية) هي الصفات الثبوتية الدالة على نفس الذات دون معنى زائد عليها
ككون الجوهر جوهراً وذاتاً و يقابلها الصفات المعنوية وهي الصفات الثبوتية
الدالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثاً وقابلاً للأبعاد (ولذا)
الإشتراك (يسد كل منهما) أي من المتماثلين (مسد الآخر) في الأحكام الجائزة
والواجبة والممتنعة (واختلف في لزوم تغايرهما) كما ينبني قول المخالف
على تخصيص الغيرين كما مر والأكثر على أنه لا تعدد حينئذ فلا تماثل (و) في
(امتناع اجتماعهما) في محل واحد إذا كانا من قبيل الأعراض لنا أن العرضين
اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يتمايزا الا بالمحل لان تشخص العرض

(قوله الدالة على نفس الذات) قال في شرح المقاصد ما حاصله ان الصفات النفسية ما لا يحتاج
الوصف به الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية للانسان والوجود والشيئية له
فافهم والمعنوية بخلافها كالحدوث والتحيز ونحوهما (قوله مسد الآخر في الأحكام الخ)
قال في شرح المقاصد ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية أمران أحدهما
الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز ثانيهما أن يسد كل منهما مسد الآخر انتهى
ان قيل اعتبار الاول يغني عن الثاني فانه اذا اشتركا في الاحوال الثلاث فقد يسد
كل مسد الآخر قلت المراد من الثاني المساواة كما لا يخفى على المتأمل في الامثلة
الواقعة في شرح المقاصد ولا شك أن الاشتراك في الاحوال الثلاث لا يستلزمها ولذا
قال ان زيداً وعمراً لو اشتركا في الصفة وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب
أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان والا فلا وكذا قال النبي صلى الله
عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل وأراد به الاستواء في الكيل فظهر أن الشارح
«مد ظله» اقتصر في ذلك على واحد من الامرين ولا وجه له إن قيل صنيع
الشارح أولى لان الاشتراك في الصفات النفسية انما يلزمه الاشتراك في الاحوال الثلاث
دون المساواة (قلت) نعم لكن مراد المصنف هو أن التماثل في عرفهم انما يتحقق فيما تحقق
فيه الامران فما سبق آنفا من قول المصنف ومن لوازم الاشتراك الخ اما أن يريد بالاشتراك

بالمحل فلو اتحد المحل أيضاً ارتفعت الاثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية لكنه
قال في شرح المقاصد ورد هذا بالمنع لجواز أن يختص كل بعوارض مستندة الى
أسباب مفارقة (و) منها (التضاد) وهو (كون المعنيين بحيث يستحيل
لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة) المراد بالمعنى ما يقابل
العين أي ما لا يكون قائماً بنفسه واحترز به عن العينين والعين مع المعنى والعدمين
والعدم مع الوجود وظاهر التعريف يتناول القديم والحادث اذا كانا معنيين
كعلم الله وعلم زيد اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان

المذكور فيه التماثل أو يريد باللوازم القيود المعتبرة فيه فليتدبر وحينئذ كان الاولى أن
يقول في هذا المتن بدل قوله ولذا يسد الخ بحيث يسد الخ وبالجملة المتماثلان وان
اشتركا فيما ذكر لابد من اختلافهما بجهة أخرى ليتحقق التمايز الذي يتوقف عليه
التماثل فما نسب الى الشيخ رحمه الله من أنه يشترط فيه التساوي من كل وجه
لعله أراد به التساوي في الجهة التي بها التماثل ضرورة أن أهل اللغة مطبقون
على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه وان اختلفا في كثير من
الاوصاف كذا قالوا (قوله فلو اتحد المحل الخ) والجواب بأن عدم الامتياز لا يدل
على الاتحاد وارتفاع الاثنينية بل على عدم العلم بالاثنينية ليس بشئ لان ما ذكر من
الاستدلال على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط (قوله
مستندة الى أسباب مفارقة الخ) قال في شرح المقاصد وبهذا يمنع ما ذكر في الحل
من أن نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل للكل
منهما وحينئذ لا يبقى الامتياز انتهى ثم قد يستدل على امتناع اجتماع المثلين بأنه لو جاز
لجاز لمن له علم نظري بشئ أن ينظر لتحصيل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع
اجتماع المثلين وقد يجاب بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم
العلم بالمطلوب فتأمل وتمسكت المعتزلة في وقوع الاجتماع بأن الجسم يعرض له سواد
ثم آخر وهكذا الى أن يبلغ غايته وأجيب بأن السوادات المتفاوتة في الشدة والضعف
مختلفة فيعرض في كل آن للجسم الذي يشتد سواده نوع آخر (قوله والعدمين الخ)

م وهو كون المثلين الآثار المختلفة الماهية وبهذا يندفع الاعتراض الآتي عبد الحكيم

لو كان هذا مرادا لما احتاج الى القيد لذاتها ي

فيه ان قيد لذاتها يغني عن اختلاف الماهية بخلاف العكس ثم في السواد والحلاوة ي

لانه اذا كان يستحيل الاجتماع لاباء الذات عنه لا بد ان يوجد الاختلاف فيهما وليس كلما وجد الاختلاف يوجد الاستحالة كما في السواد والحلاوة المجتمعين في الدبس عبد الحكيم

م وهو قوله وفاق التعريف يشارك آه ي

ع وهذا اشعار بان علم زيد وعلم عمرو متماثلان وهو غريب ي

م فيخرج به علم الله وعلم زيد عن التعريف لاتحادهما ماهية دائما تغايرا بحسب الوصف لكون الاول قديما والثاني حادثا عبد الحكيم

ع لانه اذا اخذ هنا اختلاف الماهية واريد منها لا محالة يكون استحالة اجتماع ذينك المثلين في محل واحد لتجرد اباء ماهيتهما عن ذلك فلا يحتاج الى قيد لذاتها عبد الحكيم

ولان القديم لا يزول
عن المحل الخ هذا ينتقض
الا لا يكون بين القدرة والعجز بالنسبة
الى شي تقابل والحق ما ذكره من انه ه
المراد بالتوارد التوارد على سبيل تجويز البدل قوله
مع انتهاء افراد المتضادين فانه قيل القدرة والعجز
خرجا عن التعريف بقيد المتساويين اذ لا يطلق على شي منهما
اللفظ الاول للنفي لان القدرة ثم لكونه قديما لا يسمى
بالوصف الذي هو قسم من الكيف والعجز لكونه عبارة عن
عدم القدرة عدمي لا يطلق عليه اللفظ اجيب بان المراد
باللفظ ما يتوهم بالغير لا ما هو مرادف للوصف والقدم لازم
ان العجز عدمي بل هو وجودي كالقدرة الخ قوله
لكن لا لذاتيهما لانهما متماثلان والمتماثلان ليس
امتناع اجتماعهما بالذات وهو عنده قال بامتناع
الاجتماع صح به قدس سره في حواشي الاعتراض الثاني
بالمثلين قوله اي باعتبار الماهية لانه ه
ما هيتهما متحدة بل لانه لو اجتمعا في محل واحد
ارتفع التعدد والاثنينية فيفوت
التماثل الذي هو فرع
الاثنينية الخ

عن خروج مثل
الصنف والكبر اي عن
الاطلاق والتعميم الخصوص لمثل
الصنف اه وعن التقييد بقيد آخر مخرج
لذلك اي عن جهات متعددة ثم اعترض بانه
امور اعتبارية لا يندرج تحتها بلا في الحد ولا
في الحد لخروجها بقيد متساويين
على انه الخ قوله لم لا يريد بقيد قوله بحيث يستحيل
قوله من جهة واحدة لكن يخرج مثل الصنف والنقيضين
العموم اذ المعنى يستحيل الاجتماع في محل واحد من
جهة او جهات متعددة فالصنف والكبر لا يمتنع
اجتماعهما من جهات فيخرجان بهذا الاطلاق
عن التعريف مع انهما من افراده اذ يتنفي سوال
الاجتماع بتقييده بجهات متعددة لكن المعنى
لا تقييد قوله بقيد من جهة واحدة اندفع ه
توهم خروجهما بالاطلاق والتقييد المذ
كورين فلم قوله من جهة واحدة قيدا ه
مدخلا لا مخرجا وقس عليه نظائره الخ قوله
حرره المسرع في الليلة الثانية من
ليالي ايام التشريق
١٢٦٦
م

معنى امتناع الاجتماع أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معاً فيخرج مثل
ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول عن
المحل حتى يرد عليه المقابل وقوله لذاتيهما احتراز عن مثل العلم بحركة
الشيء والعلم بسكونه في آن واحد بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن فانهما
لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون المعلومين
وانما قلنا بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن لان تصور حركة الشيء وسكونه
ممكن وقوله بحيث يستحيل اجتماعهما في محل واحد احتراز عن مثل
السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وقوله من جهة واحدة
احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وكذا القرب والبعد فانه لا يمتنع اجتماعهما
عند اختلاف الجهة ويمتنع عند اتحاد الجهة كما اذا اعتبر اضافتهما الى معين
ككون واحد صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد وربما يعترض على تعريف [illegible]دين

وانما قالوا بعدم التضاد في الاحكام وسائر الامور الاضافية لكونها أمورا اعتبارية
لا تحقق لها في الاعيان (قوله لان تصور حركة الشيء الخ) ولذا يصح الحكم
باستحالتهما (قوله احتراز عن خروج مثل الصغر الخ) ولقد أحسن الشارح
« مد ظله » بزيادة لفظ الخروج ليسلم مما أورد على البعض حيث قال واحترز
بقيد جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع
اجتماعهما في الجملة أي وقت اختيار اضافتهما الى معين واعترض عليه في شرح
المقاصد بأنه لا خفاء في أنه لا حاجة الى هذا القيد لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع
اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع ذلك فالاقرب أن القيد احتراز عن خروج مثل
ذلك انتهى أقول لعل البعض أراد ان مثل ذلك اذا اعتبر من حيث الاطلاق كان خارجا
من التضاد واذا اعتبر من حيث الاضافة الى معين كان داخلا فيه ومتجها لكن الاقرب
وهو ان مثل ذلك معدود من التضاد لصدق التعريف عليه ولعل لفظ الاقرب اشارة

بالمتماثلين كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما . ويجاب بأن اتحاد المحل
شرط فى التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل ثم ماذكر من معنى الغيرية
والتماثل والتضاد على اصطلاح المتكلمين (وعند الفلاسفة كل اثنين غيران)
فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض أو بالاعتبار
فبالاعتبار فان (اشتركا فى الماهية) كزيد وعمرو فى الانسانية (فمثلان
والا فمتخالفان) سواء اشتركا فى ذاتى أو عرضى أو لم يشتركا أصلا (وهما) أى
المتخالفان (متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة)
فخرج بالتخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما والتقييد بوحدة المحل لان

الى ذلك فتأمله فانه دقيق (قوله ويجاب بأن اتحاد المحل شرط الخ) هذا الجواب
مذكور مع اعتراضه فى شرح المقاصد ولعله أراد به مامر من أنه قد يقال ان معنى
امتناع الاجتماع أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا . وأقول انما يفيد اذا كان القائل
بامتناع اجتماع المثلين ممن يقول بأن معنى امتناع اجتماع المتضادين هو أنهما يتواردان
على محل ولا يكونان معا وأما اذا كان قائلا بأن معناه هو امتناع اجتماعهما مطلقا على
ماسبق من ظاهر التعريف فلا وحينئذ الجواب هو أن يقال معنى امتناع اجتماع
المتضادين أنهما يمتنع اجتماعهما فى محل واحد مع بقاء الاثنينية بينهما بفرض الاجتماع
فيه بخلاف المتماثلين عند ذلك القائل فان معنى امتناع اجتماعهما فيه عنده هو أنه
يرتفع الاثنينية منهما بفرض ذلك الاجتماع فتدبره جدا (قوله فبالحقيقة أو بالعارض
الخ) ان قيل ان اعتبار الغيرية بهذه الاعتبارات الثلاثة ينافى اعتبارها فيما سبق
بحسب الذات والمفهوم فقط قلت هذا تقسيم باعتبار آخر فلا منافاة فتفطن (قوله
فخرج بالتخالف المثلان الخ) اذا قيل ان سلم أن المثلين غير متخالفين كان الاولى
فيما سبق أن يعتبر لخروجهما عن تعريف المتضادين قيد التخالف أيضا (قلت
التخالف عند السابقين هو نفس التعدد الذى يساوق الغيرية وهى كائنة فى المثلين
أيضا ضرورة كما سبق بخلافه على هذا الاصطلاح فانه أخص من التعدد فيقابل المماثلة

لان المتقابلين وليخرج مثل السواد والحلاوة
كما سبق في تعريف التضاد على اصطلاح المتكلمين
ولا يبعد ان في كلام الشارح احتباكا

اي ان التقييد قيد مدخل بالنسبة الى سواد الحبشي و
بياض الرومي ومخرج بالنظر الى السواد والحلاوة و
كيفية الاحتباك ان الشارح حذف بتمام قوله عن خروج
مثل بياض الرومي الخ بقرينة ما هنا وحذف هنا قوله
وليخرج مثل السواد والحلاوة بقرينة ما هناك

انتهى كرر

او عرضي

اي عرضي موجود والا فلا
يتصور الشق الثالث ح اي
وان لم يقيد العرضي بالموجود بل
اريد منه ما يقوم بالغير سواء كان
وجوديا او امرا اعتباريا لم يوجد
الشق الثالث اذ لا وجود للمتنافيين
الذين لم يشتركا لا في الذاتي ولا
في العرضي بذلك المعنى اذ ما من
متنافيين الا وبينهما اشتراك
في الشيئية ومطلق الوجود انتهى كرر

المتقابلين قد يجتمعان فى الوجود كبياض الرومى وسواد الحبشى وأما قيد وحدة
الجهة فقد مر أنه احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وقد عرفت معنى
امتناع اجتماعهما فيخرج ماليس كذلك (فإن كانا وجوديين فان كان تعقل
أحدهما بالقياس الى الآخر فتضايفان) كالأبوة والبنوة (والا) يكن تعقل

كما قال والا فمتخالفان فتدبر (قوله قد يجتمعان فى الوجود) الناظر الى هذا هو التقييد
بالمحل فقط فيلغو قيد الوحدة فالاولى أن يقول فى الوجود وفى الجسم على الاطلاق كما
ذكره فى شرح المقاصد لينظر قيد المحل الى الوجود والوحدة الى الجسم المطلق أو يترك
قيد الوحدة وانما بعث الشارح « مد ظله » على ذلك تمثيل المصنف رحمه الله فى
شرح المقاصد لكلا الاجتماعين ببياض الرومى وسواد الحبشى فظن كفاية الاقتصار
على أحدهما وليس كذلك فتأمله (قوله وقد عرفت معنى امتناع اجتماعهما الخ) وهو أنهما
يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج الاعيان كالانسان والفرس لعدم ورودهما
على المحل أصلا وكذا يخرج القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لعدم تواردهما
على محل واحد يدل على ذلك تعميم قوله فيخرج ماليس كذلك فافهم وانما لم يتعرض
«مد ظله» فيما سبق لاخراج هذا القيد مثل الانسان والفرس لخروجه بقيد المعنيين
كما سبق لكن قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان فيه بحثا لان الموضوع فى التقابل
والتضاد ليس بمعنى المحل المقوم حتى يلزم أن يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة
للقطع بتقابل الايجاب والسلب فى الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن
سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذى هو الهيولى انتهى (أقول)
لو أريد بالمعنى فى هذا الباب الصفة أعم من أن تكون من الصفات النفسية أو غيرها
لالتأم به جوانب الكلام فتأمله * ثم اعلم أنهم ذكروا أن من التقابل ما يجرى فى القضايا
كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس
بانسان وضد لقولنا لا شئ من الحيوان بانسان مع أنه لا يتصور ورود القضايا على محل

أحدهما بالقياس الى الآخر (فتضادان) كالسواد والبياض (وان لم) يكونا وجوديين بل كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا (فان قيد) العدمي (بكون الموضوع مستعدا للوجودي) اما بحسب (شخصه) كعدم اللحية عن الأمرد (أو) بحسب (نوعه) كعدمها من المرأة (أو جنسه القريب) كالعمى للعقرب فان البصر من شأن جنسها القريب أعنى الحيوان (أو البعيد) كعدم الحركة الارادية عن الجبل فان جنسه البعيد أعنى الجسم الذى فوق الجماد قابل للحركة الارادية (فملكة وعدم والا) يقيد كذلك (فايجاب وسلب) كالسواد واللاسواد هذا (وقد يشترط فى التضاد غاية الخلاف) والبعد كالسواد والبياض لتباعدهما فى الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف (ويخص التضاد بهذا المعنى (باسم الحقيقى و) بالمعنى (الاول با) سم ا(لمشهورى وقد يشترط فى الملكة والعدم الاستعداد للوجودى فى ذلك الوقت) كعدم اللحية عن الكوسج لا عن الامرد الذى ليس من شأنه اللحية فى ذلك الوقت (ويخص) هذا المعنى (باسم المشهورى والاول) باسم (الحقيقى ولا تقابل) بالذات (بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعهما) لان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة كما

فالجواب على ماذكروه من وجهين أحدهما أن ذلك بحسب الاشتراك الاسمى كسائر النسب فانها تكون فى المفردات باعتبار الصدق أى الحمل على شئ وفى القضايا باعتبار الوجود أى تحققها فى نفسها وثانيهما أن يجعل تقابل الايجاب والسلب أعم مما فى المفردات والقضايا و يعتبر موضوع القضية محلا لثبوت المحمول وعدم الثبوت على ماقيل من أن المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فتقابلهما بسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وليس بفرس (قوله وان لم يكونا وجوديين الخ) عدم التعرض للعدميين مبنى على ماذهب اليه البعض من أنه

بل لو كان احدهما الخ
فيه اشارة الى انه لا
تقابل بين العدمين لان العدم
المطلق لانه بالذات ويجتمع مع العدم ه
المضاف والعدم المضاف يجتمع مع عدم مضاف
آخر في محل موجود مما يمكن اضيف اليه ورد بان مفهوم
اللاعمى اعم من سلب انتفاء البصر او سلب القابلية وهذا يبطل
مفهوم العمى فقد ثبت التقابل بين العدمين نعم لو كان اللاعمى
بمعنى سلب انتفاء البصر فقط لكان بمعنى البصر كذا قال قدس سره

تحقق المطلق في ضمن المقيد ك

او بحسب نوعه ارد وفيه ايضا وكتب ايضا ينبغي ان
يقول او بحسب صنفه كعدم اللحية عن الكوسج ثم يقول
او بحسب نوعه وكتب ايضا المراد بالاستعداد بحسب النوع
او الجنس الاستعداد بحسب حصة منها متحققة في ضمن ذلك
الموضوع لا الاستعداد بحسب امر مشترك للموضوع في النوع
او الجنس والا فالحاصل هو الوجود بالفعل لا الوجودي
بالقوة

ملكة وعدم فلا بد من تحقق
الواسطة بينهما في ما ليس له ذلك الاستعداد
بخلاف الايجاب والسلب فانه
لا واسطة بينهما لكونهما
نقيضين

فيه تنبيه
الملكة وعدمها في نحو
هذا الحجر اما اعمى او بصير ه
فيجوز ان ينفي عنها معا بان يكون لا اعمى
لانتفاء القابلية ولا بصيرا ثم انه كما يكون
بين الملكة والعدم انفصال جمع اذا اتخذ
القابلية كذلك يكون بين المتضادين بقيد
هذا الخ ه اسود او ابيض غير ان الاخير امر
واما بين الايجاب والسلب فانفصال
حقيقي لانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
معا
سك



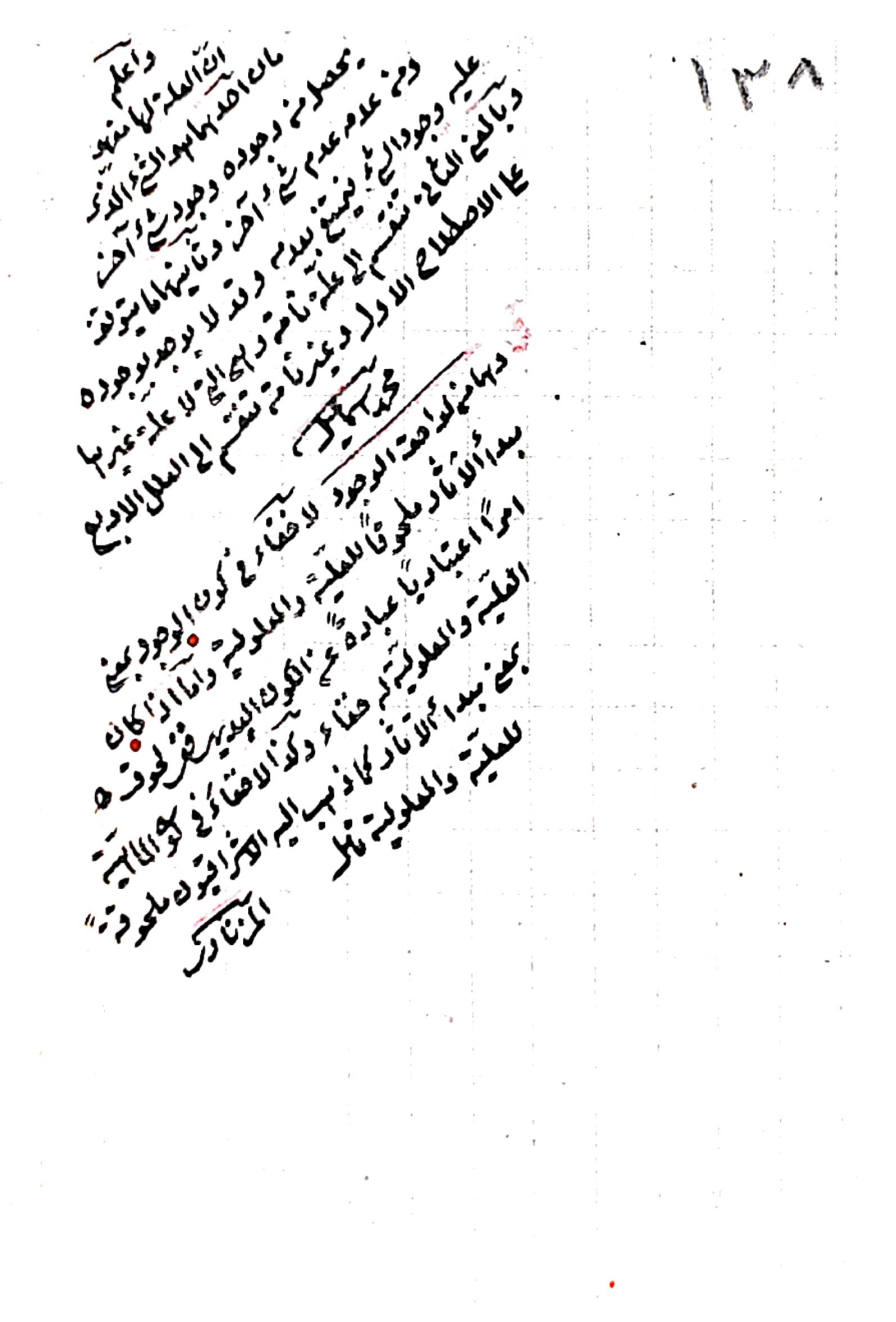
أنّ الوحدة جزء الكثرة ويشترط في التقابل وحدة الموضوع (ولتقوّم أحدهما بالآخر) فإنّ الوحدة علة مقومة للكثرة لكون الكثرة مجتمعة من الوحدات ولا شيء من المتقابلين كذلك أمّا فيما يكون أحدهما عدم الآخر فظاهر لانّ العدم لا يكون مقوّما وأمّا في التضايف فلانّ المقوّم للشيء متقدم عليه وجوداً وتعقلاً والمتضايفان يكونان معاً في التعقل والوجود وأمّا في التضاد

لا تقابل بينهما لانهما اما ان يكون أحدهما مطلقا والآخر مضافا أو يكون كلاهما مضافين وفي الصورتين لا تقابل بينهما أما في الاولى فلضرورة صدق المطلق على المقيد وأما في الثانية فلأنهما يجتمعان في غير ماوقع الاضافة اليه كما في اللاسواد واللابياض فانهما يصدقان في الحمرة مثلا فيصدق على الاحمر أنه لاأسود ولا أبيض قال في شرح المقاصد ماحاصله ان فيه نظرا لان ماذكر من اجتماع العدمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة أحدهما الى الآخر كما سبق وأما اذا اعتبر فيهما ذلك كالعمى واللاعمى واللاامتناع فيمتنع اجتماعهما ضرورة فتدبر (قوله ويشترط في التقابل وحدة الموضوع) اعترض عليه بأنه ان أريد الوحدة بالشخص فممنوع لما نقل عن ابن سينا من أنه صرح بأن موضوع المتقابلين قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد أو بالنوع كالرجلية والمرئية للانسان أو بالجنس كالزوجية والفردية للعدد أو بأمر عارض كالخير والشر للشيء وان أريد أعم من الوحدة بالشخص فسلم ولا ينافي ذلك التغاير الكائن في موضوع الوحدة والكثرة (قوله فان الوحدة مقومة للكثرة) اعترض على هذا أيضا بأنه ان أريد أن ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع أما بحسب الخارج فلأنهما اعتباران عقليان وأما بحسب الذهن فلأنا نعقل الكثرة أى كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة أى كونه بحيث لا ينقسم وان أريد أن معروض

فلأن المقوم للشئ مجامعه والضد لا يجامع الضد وانما قلنا بالذات لان بينهما تقابل التضايف بواسطة ماعرض لهما من العلية والمعلولية لان الوحدة علة مقومة للكثرة

(فصل في العلة والمعلول) ولما كان وصف العلية والمعلولية من الامور العامة اورد مباحثهما فيها وهما من لواحق الوجود والماهية وبينهما تقابل التضايف فلا يجتمعان في شئ واحد الا باعتبارين (العلة هي ما يحتاج اليه الشئ)

الكثرة متقوم بعروض الوحدة بمعنى أن الكثير يصدق على كل جزء منه انه واحد كما هو ظاهر معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل انما ينافيه بين معروضيهما ولا نزاع فيه ألا ترى أنهم اتفقوا على أن المتقابلين بالذات اذا أخذا مع الموضوع كالبصير والاعمى لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا أخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد هو الثاني وهو ينافي التقابل لان كون أحد المعروضين متقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما وهو يستلزم اجتماع الوصفين أجيب بأن اللازم هو اجتماعهما في الوجود لا في محل واحد وبالجملة لادليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك وأما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه أن الكثرة أي العدد لما كانت متقومة بالآحاد لم يكن بين العدد والواحد تقابل وهو ظاهر فيما هو جزء الكثرة وأما الوحدة التي ترد على الكثرة وتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يظهر تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان أحدهما بالآخر كذا ذكره بعض المحققين (قوله وهما من لواحق الوجود اه) أما الاول فلضرورة امتناع تأثير المعدوم في الموجود وأما الثاني فبنى على القول بامتناع كون الماهية مجعولة أي وبأن مجعوليتها جعلها موجودة على ماسبق تفصيله (قال العلة هي ما يحتاج اليه الخ) هذا هي



واعلم ان العلة لها معنيان
احدهما هو الشيء الذي
يحصل من وجوده وجود شيء آخر
ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما ما يتوقف
عليه وجود الشيء ويمتنع بعدمه وقد لا يوجد بوجوده
وبالمعنى الثاني تنقسم العلة الى تامة وهي التي لا على غير
على الاصطلاح الاول وغير التامة تنقسم الى العلل الاربع

تحقيق

ومما هو من لواحق الوجود لا خفاء في كون الوجود بمعنى
مبدأ الآثار ملحوقاً للعلية والمعلولية واما اذا كان
امراً اعتبارياً عبارة عن الكون المصدري فلحوقه
للعلية والمعلولية لم خفاء وكذا لا خفاء في كون الماهية
بمعنى مبدأ الآثار كما ذهب اليه الاشراقيون ملحوقة
للعلية والمعلولية تأمل

الى ان تاثير

وان كانت
فادحة فالضمير في
كانت في كلا الموضعين اما
راجع الى مطلق العلة كما هو قضية المتن
فالتامة المركبة فادحة في هذا التقسيم ان كان
اما واو لمنع الجمع وقوله وجميع ما يتوقف اه شاملا له واما
راجع الى الناقصة فالتعريف المستفاد من التعريف للعلية [illegible]
للتامة اذ كانت الفاعل وحده تأمل
المنادر

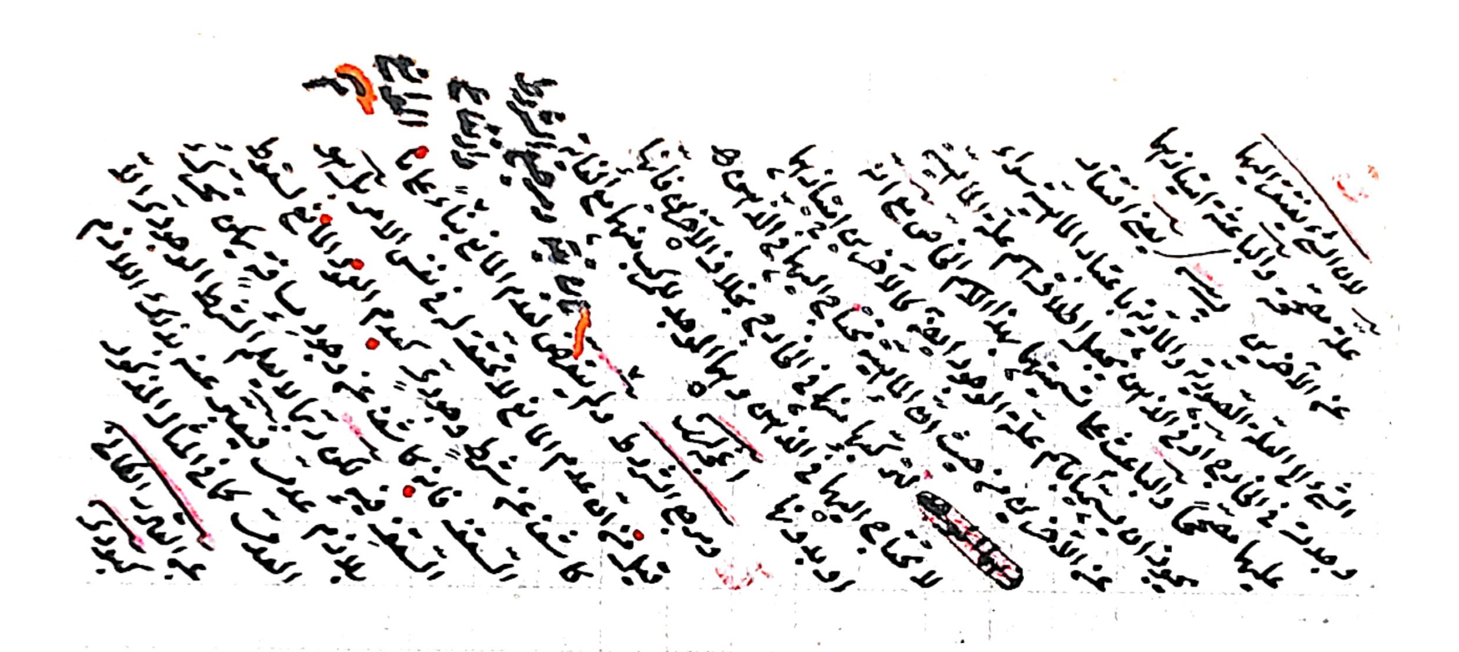
نكتة
اعتبار الفعل والقوة في الوجود اي الوجود في نفسه او في غيره فعلى هذا التعميم
بين الفعل والقوة جهة النسبة فلا فائدة لا صرح به بعضهم في بحث التناقض من انها
قيدان للمحمول وهو الوجود الرابطي الذي هو عبارة عن النسبة التامة
فاذا قلنا زيد كاتب بالفعل اي بثبوت الكتابة له متلبس بالمحمول [illegible]

وهي اما تامة أو ناقصة والناقصة إما جزء الشيء أي داخلة فيه أو أمر خارج عنه
(فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل) كالهيئة للسرير
(فهي) علة (صورية وإما بالقوة) كالخشب للسرير (فهي) علة (مادية)
اذا لحقها صورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فتدخل في تعريف
الصورة فلا يكون مانعا وتخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب
فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة الا أن يقال مرادهم أن الصورة ما يكون وجود
الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون وجود الشيء معه بالقوة في الجملة (وان
كانت خارجة فالشيء إما بها فهي) علة (فاعلية) كالنجار للسرير (أولها)

العلة بالمعنى الاعم الذى ينقسم الى العلل الاربعة وأما بالمعنى الاخص فهى تنصرف
عند الاطلاق الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال أو بانضمام الغير اليه
(قوله وهى اما تامة أو ناقصة الخ) فيه بحث فان العلة المعرّفة هنا ليست مطلق العلة
الشامل للتامة والناقصة كما سيصرح به «مد ظله» فالصواب ترك هذا التقسيم
الا أن يرتكب فى الضمير الاستخدام فافهم (قوله بخلاف الوجوب الخ) أقول كما يصدق
انه يوجد الشيء مع المادة المصاحبة للصورة بالفعل يصدق انه يجب معها كذلك اذ
وجوب الشيء مع الشيء المصاحب لآخر أعم من أن يكون ناشئا منه أو من مصاحبه
كما هو ظاهر فلا فرق وان ادعى أن المتبادر من معية الوجوب للشيء ترتبه منه ففى
تقييده بالقوة والفعل نظر فتدبر جدا (قوله البتة الخ) الحاصل أن الصورة يصدق
فيها أنها كلما وجدت وجد الشيء معها بالفعل بخلاف المادة فانه لا يصدق فيها ذلك بل
الصادق هو أنها قد يكون اذا وجدت وجد الشيء معها بالقوة وذلك عند عدم مقارنتها
للصورة وقد يكون اذا وجدت وجد معها بالفعل وذلك عند مقارنتها اياها ولكن لا يخفى أن
هذا انما يصح لو كان المراد من المادة أعم من الهيولى ومحل الهيئة ومن الصورة أعم من الصورة
الجوهرية وتلك الهيئة كما يدل عليه تمثيله «مد ظله» لهما بخشب السرير وهيئته

أى لاجلها (فهى) علة (غائية) كالجلوس عليه ويخص الأوليان أعنى الصورية والمادية باسم علة الماهية لان الشئ يفتقر اليهما فى ماهيته لا فى وجوده فقط اذ لا يعقل الابهما والآخريان أعنى الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ويعقل بدونهما (ومرجع الشروط

وأما اذا كان المراد منهما الهيولى والصورة الجوهريتين فلا لامتناع انفكاكهما لما قالوا بالتلازم بينهما كما هو مقرر فى محله فتدبر ثم قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل فى تعريف العلة المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان ولا يجوز أن يراد بالقوة الإمكان بحيث لا ينافى العقل لان الفساد حينئذ أظهر اه أقول فيه نظر أما أولا فلان خروج جزء المعرف من تعريفه لازم فضلا عن كونه قادحا فخروج جزء الصورة عن تعريفها غير قادح بل القادح هو دخوله فيه وأما ثانيا فلانه لا حجر فى دخول جزء شئ فى تعريف شئ آخر لجواز كون أحد الشيئين داخلا فى الآخر الا أن يقال بامتناعه هنا ضرورة أن مادة الشئ مثلا ليست جزأ من صورته بل كلاهما جزآن مستقلان للشئ فحينئذ يبقى انتقاض تعريف المادة بذلك الجزء بل ينتقض حصر العلة الداخلة فى المادية والصورية به فليتأمل وأما ثالثا فلانه لم لا يجوز أن يكون التعريف للمادة والصورة الجوهريتين البسيطتين حتى لا يكون لها جزء فينتقض التعريف به الا أن يقال فحينئذ تختص العلل الاربعة بالاجسام مع أن المقصود بيانها مطلقا (قوله كالجلوس عليه الخ) قيل لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله سوى الاستقراء (قوله يفتقر اليهما فى ماهيته الخ) وذلك لضرورة افتقار الكل الى الجزء (قوله اذ لا يعقل الابهما الخ) أى ان كان تعقلا بالكنه لكن الاولى أن يقول كما فى شرح المقاصد الا بهما أو بما لا ينتزع الا عنهما كالجنس والفصل انتهى لا يقال اذا كان الجنس غير المادة والفصل غير الصورة انتقض حصر جزء الشئ فى المادة والصورة بهما لانا نقول الجنس والفصل ليسا جزأين من النوع بل من حده كما سبق فى مبحث الماهية وقال فى شرح المقاصد



قد يكون لفظ بدعو
اليه ان كان قد للتحقيق
بدون التعليل لا يلائم مذهب
الا ان عزة في فعله تم من عدم تعليله با
لاغراض عنده كما يأتي نعم يلائم مذهب المعتزلة
فيه وان كان للتحقيق مع التعليل لا يكون المثال صحيحا على
بل في بعض الموارد ولا يلائم التعليل على واحد من المذهبين في فعله
تعم بل يصح على مذهب الحمة ولكن لا يناسب ذكره في المثال تأمل
الزنادقة

والآلات الى الفاعل) فتندرج فى الاقسام لكونها داخلة فيما به الشئ (وجميع ما يتوقف عليه الشئ) يعنى ما ليس وراءه أمر آخر يحتاج اليه سواء كان ذلك الشئ مركبا أو بسيطا لا بمعنى أن يكون مركبا من عدة أمور الثابتة كما يشعر به عنوان الجميع (يسمى علة تامة) والناقصة هى بعض ما يتوقف عليه الشئ والتامة قد تكون هى الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد تكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد تكون هو مع المادة والصورة أيضا كالموجد للمركب

جعل الامام عدم الانتقاض مبنيا على أنه لا تغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات أجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه انتهى (أقول) هذا ينافى ما سبق منه آنفا من أنهما لا ينتزعان الا من المادة والصورة فافهم (قوله لكونها داخلة فيما به الشئ الخ) لما سبق من أن الفاعل ما يصدر منه الشئ بالاستقلال أو بانضمام الغير * ان قيل ان من الشروط ما هو عدمى كعدم المانع فيلزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وذلك باطل ضرورة لاستلزامه انسداد باب اثبات الصانع (أجيب) بأن المؤثر فى وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل وسائر ما يرجع اليها انما هى شرائط التأثير لا أنها مؤثرة وقد يقال الشرط فى الحقيقة أمر وجودى لكنه قد يخفى بحيث يكون ذلك الامر العدمى كاشفا عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة بل اليبوسة التى ينبئ عنها زوال الرطوبة وهكذا (قوله والناقصة هى بعض ما يتوقف عليه الخ) فيه ان الاولى أن يقول بعض جميع ما يتوقف عليه الشئ لان الناقصة بعض التامة والتامة ليست هى ما يتوقف عليه الشئ مطلقا بل هى جميع ما يتوقف عليه كما سبق ولعل الباعث له «مد ظله» على ذلك هو أن المصنف قال فى شرح المقاصد ان التامة جميع ما يحتاج اليه الشئ والناقصة بعض ذلك انتهى

منهما مع الغاية أو بدونها وإذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة لأن جميع أجزاء الشئ نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة أو التامة التي هي الفاعل وحده أو مع الغاية ومن هنا يظهر أن المعرف بما يحتاج اليه الشئ ليس مطلق العلة (وعند تمام الفاعل) بجميع جهات التأثير من الشرائط والآلات والقابل (يجب وجود المعلول) لأنه لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحاً بلا مرجح لأن المفروض حصول جميع جهات التأثير من غير أن يبقى شئ يوجب الترجيح و (امتناع الترجيح بلا مرجح)

(قوله والاحتياج الخ) لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليهما عليته الاخرين فلا استحالة في اجتماعهما لأنا نقول احتياج شئ الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان مطلقا اه مواقف

فظن الشارح «مد ظله» ان اسم الاشارة لما يحتاج اليه الخ وليس كذلك بل هو اشارة الى جميع ما يحتاج الخ كما ظهر ويمكن أن يجاب بأن مراده هو أن الناقصة بعض ما يحتاج الى أجزائه الشئ فافهم (قوله لو جاز عدمه الخ) تحرير هذا الكلام على وجه يندفع عنه شكوك القاصرين هو أن الممكن اذا علته تمت بجميع جهات تأثيرها لا يخلو اما أن يجب وجوده عند ذلك التمام أولا وعلى الثاني اما أن لا يجب وجوده مطلقا أو يجب بعده فالأول هو المطلوب والثاني باطل لانه خلاف المفروض أعني حصولها بجميع جهات التأثير واليه الاشارة بقوله لان المفروض الخ والثالث أيضاً كذلك لاستلزامه الترجيح بلا مرجح واليه الاشارة بقوله من غير أن يبقى شئ فلا يرد ان جواز عدمه عند التمام لا يستلزم وجوده بعده حتى يلزم الترجيح بلا مرجح وأقول الاظهر في الاستدلال أن يقال اذا تمت العلة بجميع جهات التأثير مع الترجيح لاحد

١٤٣

لانه جاز عدم
او جوازا وقوعيا بدية قوله
بعد ذلك بالكلية انه كان يحصل
الدليل انه لو لم يجب وجود المعلول عند تمام العلة
العلة لو فرض عدمه في زمان ثم وجوده في آخر وكلما كان
الامر كذلك لزم الترجيح بلا مرجح وبيجي منع الشق فلو اذ ان يقع
الوجود ذا بالطريق الاولى مع كون العدم ممكنا من غير ان يخرج من
القوة للفعل يلزم ترجيح المرجوح فتامل ويستحيل الا ان تحقق علاقوة
منع العدم لعدم ما يرجح بخلاف الوجود فان تمام الفاعل صيره اولى
من العدم ابدلا لم الا انتفاء وجوب وجود المعلول
عند تمام الفاعل يستلزم وقوع العدم فيكون غير واجب بنفسه
ويقع ذلك بل يقع عدمه بل الوجود لا لوجوب بل لاولوية الحاصلة
وينتقض بان كلما كان وجوده ولم يحصل الى حد الوجوب
فيؤول الامر الى ان الفاعل لو تم تحقق الاولوية يجوز عدم
يوجد المعلول بسبب الاولوية وكلما
وجد كونه يجوز عدمه
يمتنع انه لو تم
الفاعل

مع تمام العلة تخلف المعلول لامتناع وجوده بل المعلول عدم وجاز كذلك
الجواز الوقوعي فانه

لانه الاحتياج

الى الوجود الابتدائي او

البقاء ولذا يتم ان ما هو من لوازم

الامكان هو الاحتياج بالنظر الى الوجود الا

بتدائي واما بالنظر الى البقاء فتم فالكلام في قوله فلو

يجب ان مسلم ان اريد بالوجودين فيه الابتدائيان والاخر

لان الكلي المعلول يحتاج في الوجودين الى المؤثر وبهذا

يتم الدليل

اه في قوله فان البناء الخ

اه حركات الالات

فيه اشارة الى ان البناء ليس بعلة

ولا محلا لها بل هو محل لعلة العلة المعدة واما محل العلة

المعدة من الخشبات واللبنات

حاصله ان

حركات البناء علة مؤثرة لحركات الخشبات والالات

وهي علة معدة للاوضاع والهيئات فيوجدها

الفاعل

مستندة الى علة قديمة اذا وضع لبنة فوق لبنة

يحصل الوضع والهيئة وهكذا الى ان يتم البناء ولا

حاجة الى علة اخرى تستند الهيئة لحصولها

مع قطع النظر عنها ومن ادعى

الاحتياج فعليه البيان

تامل

حاصله

ان الهيئة تحصل

قليلا قليلا الى ان يتم

تمام البناء فبعد ذلك اين الاحتياج

الى الموجد فتأمل

اه في كرك

ضروري (وبالعكس) يعني عند وجود المعلول يجب تمام الفاعل (لأن الاحتياج) الى المؤثر (من لوازم الامكان) والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم ولما كان في بعض الصور توهم وجود المعلول بدون العلة استدركه بقوله (ووجوده) أي المعلول (مع انعدامها) أي العلة (انما يتصور في المعدات) لا في العلة المؤثرة الموجدة (كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء) فان البناء بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علة فاعلية غير تلك الحركات لا يتصور وجودها بدونها وانما يتصور بدون تلك الحركات (والمؤثر في الوجود) أي ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى أمر آخر كالشمس تفيد

الطرفين والوقت يجب وجود المعلول في ذلك الوقت اذ لو تخلف عنه لزم وجود المرجح بلا ترجيح والترجيح بلا مرجح فتأمله جدا (قوله يجب وجود الفاعل الخ) أي بجميع جهات التأثير (قوله فلو لم يجب وجود المؤثر الخ) قالوا اذا ثبت التلازم بين المؤثر التام ومعلوله ثبت أن لا تقدم له عليه بالزمان وانما هو بالذات بمعنى الاحتياج اليه المصحح لان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز اسناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثيره في الحادث شرط حادث يقارنه كتعلق الارادة عندنا وبعض الاوضاع عند الفلاسفة فالقديم مع جميع جهات تأثيره التي من جملتها ذلك الشرط انما يتقدم الحادث بالذات لا بالزمان نعم يتقدم عليه ذات القديم بالزمان ولا نزاع فيه وما يقال من أن تأخر ايجاد العلة للمعلول عن وجودها ضروري وهو يستلزم تأخر وجود المعلول عنها فمردود بأنه ان أريد التأخر بالذات فغير المتنازع أو بالزمان فممنوع (قوله بحركة يده مثلا الخ) وكذا الاب بحركاته وأفعاله يكون معدا للمادة لقبول الصورة وتنعدم تلك الافعال بانعدام قصده ومباشرته فظهر أن كلا من الاب بالنسبة الى الابن والبناء بالنسبة الى البناء انما يكونان معدين مع

ضوءَ المقابلِ وبقاءه وقد يفتقر البقاءُ الى أمرٍ آخر فالمؤثر في الوجود (قد يغاير المؤثر في البقاء) كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استمرار المماسة بتعاقب الاسباب (ووحدة المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل لامتناع) توارد العلتين على معلولٍ واحدٍ بالشخص أذ على تقدير التوارد

الحركات والافعال المخصوصة التى توجد قبل الابن والبناء وتنقضى عند وجودهما فلا يرد أنهما لو كانا معدين للزم انعدامهما عند معلولهما كما هو شأن العلل المعدة فافهم ثم قال فى شرح المقاصد هذا على رأى الفلاسفة وأما على رأى القائلين باسناد الكل الى الواجب تعالى بطريق الاختيار فالامر بين (قوله وقد يفتقر البقاء الخ) أقول البقاء عندهم هو وجود الشئ بعينه فى الزمان الثانى والثالث وهكذا فحينئذ ان أريد ببقاء الاشتعال فى المثال الآتى هو أن المماسة الاولى أفادت وجود اشتعالٍ ثم المماسة المتعاقبة بتعاقب الاسباب أفادت بقاء ذلك الاشتعال بعينه فغير مسلم لان الظاهر هو أن كلاً من المماسات مفيدة لاشتعالٍ غير ما أفادته الاخرى فلا مفيد للبقاء بالمعنى المذكور وان أريد بالبقاء الاستمرار بطريق تجدد الامثال كما هو عند المتكلمين فلا نمنع ان المفيد للوجود يغاير المفيد للبقاء بهذا المعنى وهو مجموع المماسات التى يفيد كل منها الوجود ابتداء فتفطنه حق التفطن (قوله على معلول واحد بالشخص الخ) وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بأن يقع بعض أفراده بعلةٍ وبعض آخر بأخرى كالحرارة التى يقع بعضها بالنار وبعضها بالشمس فالمحتاج الى كلٍ مغاير للمحتاج الى الآخر فلا يلزم الاحتياج والاستغناء معاً لا يقال المعلول النوعى ان احتاج لذاته الى علة معينة امتنع استناده الى غيرها أو لم يحتج كان غنيا منها فلا يعرضه الاحتياج لانا نقول عدم الاحتياج لذاته الى معينةٍ لا يستلزم استغناءه من العلة مطلقا بل يجوز أن يحتاج لذاته الى علةٍ ما ولعارضٍ الى علةٍ معينة فافهم (قوله اذ على تقدير التوارد الخ) اشارة الى رد من قال انه كما يجوز احتياج الواحد بالنوع الى علةٍ لا بعينها جاز احتياج الواحد بالشخص الى علةٍ ما من العلتين من غير احتياج كلٍ منهما حتى يلزم المحذور وحاصل الرد أن الكلام ليس فى الاحتياج فانه غير المتنازع بل فى التوارد حيث يجوز فى النوع

ولا عكس عندنا
اي بل عند الفلاسفة حيث
قالوا ان وحدة العالم من كل الجهة
توجب وحدة المعلول ولا يخفى ان الملازمة
المحكي عليه ما مر اذ ليس المراد بالوحدة الثابتة
الوحدة من كل الجهات كما هو الظاهر وان قوله لاستنادنا الكل
لا يوافق محل النزاع اعني وحدة العالم من كل الجهات لا توجب وحدة
المعلول لان الواجب عند القائلين بالاستناد ليس واحدا من كل الجهات حيث
اثبتوا له صفات زائدة قديمة فتأمل
بل ع

اشارة الى موافقة ذلك لمحل النزاع بالنظر الى صفاته تعم وجه
اي اذا لوحظ ان الذات علة لصفاته فان الذات ح واحد من كل
الجهات ويستند اليه صفات متعددة ذوات جهات
اه لمحرره

يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونه علة له واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية و (الاحتياج والاستغناء معا) ممتنع ضرورة (ولا عكس) عندنا يعني وحدة الفاعل لا توجب وحدة المعلول (لاستناد الكل الى الواجب تعالى ابتداء) من غير توسط شيء كما زعم المخالف (والاستدلال) على ما عندنا (بأنه لو لم يصدر من الواحد الا الواحد) لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه الواحد هو الثالث وهلم فاذن (لزم اتحاد السلسلة و) لزم في كل موجودين فرضا أن يكون أحدهما علة للآخر والآخر معلولا له بواسطة أو بدونها فيلزم ثبوت (العلية فيما بين كل شيئين) حتى بينك وبين هذا الحجر (ضعيف) لا يصلح للاستدلال لان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات

كثرة ويمتنع في الشخص وسيأتي في مبحث ان وحدة الفاعل ليس لها مدخل في تشخص الحركة ماله تعلق بذلك ان شاء الله تعالى (قوله يلزم احتياجه الخ) وقد يستدل أيضا على امتناع التوارد المذكور بأن المعلول الواحد لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة هو أن لا تفتقر في التأثير الى شيء آخر أو توقف على أحدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى أو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة فتدبر (قوله كما زعم المخالف الخ) حيث ذهبت الفلاسفة الى أن الواحد المحض بلا تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد (قوله لزم اتحاد السلسلة الخ) أي كون الموجودات بأسرها سلسلة واحدة يكون لها مبدأ واحد لا مبادئ متعددة وهو باطل فليتأمل (قوله ولزم في كل موجودين الخ) هذا لازم من المقدم لا من التالي فانه لازم أعم لجواز وحدة السلسلة بالمعنى السابق مع عدم ما فرض من صدور الواحد من الواحد وذلك بأن يكون جميعها معلولا لعلة واحدة الا أن يقال وحدة السلسلة اللازمة من صدور الواحد من الواحد تستلزم العلية فيما بين كل اثنين فليتدبر (قوله لو لم يكن في المعلول الاول الخ) وقد يقال أيضا ان ذلك انما يلزم لو لم يصدر

كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ماذكروا أنه إذا صدر عن المبدإ الأول الذى ليس فيه تكثر جهات شئ كان ذلك الشئ واحداً بالذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة أمورهى الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير فيجوز أن يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات أمور متكثرة تصير ابتداء سلاسل وانما لم يجعل الواجب مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب لان السلوب انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو عللت بها كان دوراً فتدبر (وتمسك المخالف) يعنى الفلاسفة (بأنه لو صدر عنه) أى عن الواحد الحقيقى (شيآن فصدريته

من الواحد مع المعلول أو بتوسطه شئ آخر وهكذا لم لا يجوز أن يصدر عن المعلول الاول ثان وعن المبدا الاول بتوسطه ثالث وبتوسط الاول والثانى رابع وهكذا عن كل بتوسط مافوقه أو ما تحته وعن المبدا بتوسط ماتحته جملة وفرادى شئ فيكون هناك سلاسل غير محصورة (قوله وانما لم يجعل الواجب الخ) جواب عما اعترض به وهو انه لو كفى مثل هذه الكثرة فى جواز كون الواحد مصدراً للمعلولات الكثيرة لكفى أن يجعل الواجب مصدراً لها باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات (قوله انما تعقل بعد ثبوت الغير الخ) اعترض بأن تعقل السلوب انما يتوقف على تعقل الغير لاعلى ثبوته والمتوقف عليهما ثبوت الغير لاتعقله فلا دور قال فى شرح المقاصد والجواب أن المراد أنه لايصح الحكم بالسلوب فى نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور انتهى أقول فيه بحث اذ يصح الحكم على زيدمثلا بأنه ليس شريك البارى فى نفس الامر ولا يقتضى ذلك ثبوت المسلوب الذى هوشريك البارى ضرورة ولعل الامر منه «مد ظله» بالتدبر اشارة الى جميع ما ذكر (ثم أقول) الحق فى الجواب عن أصل الاعتراض هو أن سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ ونحو ذلك كلها من الاعتبارات التى لاتحقق لها ولا تمايز بينها فى الاعيان ولو سلم فهى لاتلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعى كثرة تلحقها فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه والاتصاف الى موصوف

انه ان اراد بثبوت الغير
ثبوته في الذهن يتجه ان المعلل هو
ثبوت الغير في الخارج لا ثبوته في الذهن وان
المعلل بنفي السلوب لا تشغلها او بثبوته في الخارج يتجه
الامر الثاني وكذا منع توقف السلوب عليه
تدبر وجهه

وهو ان العلة السلب الاصلي لا تشغل فلو قيل ان السلب
الذهني متوقف على ثبوت الغير في الخارج وهو على السلب
الذهني يتجه انه يتوقف على السلب الاصلي لا الذهني آخر
اي لا يتوقف السلب الذهني على ثبوت الغير في الخارج
بل يتوقف في الذهن فقط (اي على ثبوت الغير)
سيد آخر

لهذا غير مصدريته لذاته) لأن المفهوم من هذا غيره من ذلك فلا يكونان نفسه وذلك ظاهر فإما أن يكون شيء منهما داخلا فيه أولا بأن كان كلاهما خارجا عنه (فإن دخل شيء منهما) سواء كان أحدهما أو كلاهما (فيه) أي في الواحد الحقيقي (تركب) الواحد فقط أو تركب هو وتسلسل المصدريات أيضا

وصفة كذلك ولا يكفي المسلوب عنه فقط أو الموصوف فقط فهي لا تجعل الواجب الواحد متكثرا بحيث يكون مبدأ للمعلومات المتكثرة بخلاف المصدرية كما يأتي تحقيقها فافهم (قوله فلا يكونان نفسه الخ) ان أراد أنه لا يكونان مع بقاء الاثنينية بينهما نفس الواحد لاستلزامه التركب المنافي لوحدته فمسلم لكن قوله وذلك ظاهر يفيد بظاهره انه فساد غير ما يترتب من الشقوق الآتية وليس كذلك وان أراد أنه ليس شيء منهما نفسه فيرد أن تغايرهما لا ينافي كون أحدهما نفسه والآخر غيره وان أراد أنه لا يجوز أن يكون كل منهما نفسه لاستلزامه اتحاد الاثنين فمسلم أيضا لكن امتناع ذلك لا يوجب الانحصار في الشقوق الآتية لبقاء احتمال كون أحدهما نفسه والآخر خارجا فلا يتم قوله فإما أن يكون شيء منهما الخ وسيجيء منا تحرير هذا الاستدلال على وجه وجيه هو مقصود الفلاسفة (قوله فإما أن يكون شيء منهما الخ) أي سواء كان أحدهما أو كليهما كما يفسر الشارح «مد ظله» ما في المتن بذلك من قريب (قوله تركب الواحد فقط) أي من غير لزوم التسلسل وذلك في صورة دخول كليهما فيه فيلزم تركبه منهما ومما زاد عليهما ليتم فرض الدخول فظهر أن التركب اللازم من هذا أشد مما سبق فتدبر (قوله أو تركب هو وتسلسل الخ) وذلك في صورة دخول واحد منهما وخروج الآخر فيلزم التركب من الدخول والتسلسل من الخروج فظهر أن في الكلام لفا ونشرا من غير ترتيب ثم أقول يلزم من هذا ومما سبق فساد آخر ولم يتعرضوا له وهو أن المصدرية لما كانت حاصلة عند الصدور لا قبله تكون لا محالة متأخرة عن ذات المصدر فكيف يتصور كونها نفسه أو من ذاتياته وداخلة فيه وهل هذا الا حكم بتقدم

(والا) يدخل فيه شيء منهما فيكون له صدور عنه فينقل الكلام الى مصدريته
له فحينئذ (تسلسل) المصدريات فقط والكل باطل (ورد) هذا التمسك
(بأ)نه ان أريد التغاير بحسب الخارج فممنوع لأ(نها) أى المصدرية (اعتبار
عقلى) لا تحقق لها فى الاعيان أو بحسب الذهن فلا محذور فى كونها نفسه بحسب
الخارج على أنها لما كانت من الاعتبارات التى لا وجود لها فى الخارج كانت
غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون الذات مصدرا لها فلا يكون هناك مصدرية
أخرى فتتسلسل (و) لو سلم أنها أمر حقيقى (رد أيضا) بأنه يرد على صدور
الواحد) فانها لو كانت متحققة فى الخارج فالواحد الحقيقى اذا صدر عنه شيء
فقد تحقق هناك مصدرية مغايرة له ضرورة أنها نسبة بينه و بين ذلك الشيء فلا

الشئ على نفسه وتأخره عنه وهو ضرورى البطلان فتبصر (قوله تسلسل المصدريات
الخ) أى فقط فافهم (قوله ولو سلم أنها أمر حقيقى الخ) وجه التسليم هو ماذكروه
من أن المصدرية كما تطلق على الامر الاضافى الذى يعرض للعلة والمعلول من حيث اعتبار
العقل نسبة أحدهما الى آخر وليس كلامنا فيه كذلك تطلق على معنى حقيقى هو كون
العلة مشتملة على معنى يصحح صدور المعلول عنها وكلامنا فيه والمراد بهذا المعنى خصوصية
لها بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وقالوا ان هذا المعنى وجودى ضرورة
فانا اذا أصدرنا حركات متعددة فما لم تحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة
وأقلها ارادتها لم تصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل المؤثرة (قوله مغايرة له
ضرورة أنها نسبة الخ) أورد عليه أنه ليس كلامنا فى تلك النسبة الاضافية بل
فى الامر الحقيقى الذى مر بيانه آنفا وهو لانسلم مغايرته له لجواز كونه نفسه وأيضا
ينافى هذا تسليم ماسبق من الشارح من أنها أمر حقيقى فتدبر

فلا يرد ورد في كونها
نفي ان نفى الواحد الحقيقي
ذكت ايه لكان الكلام عند المتكلمين حينئذ
ثم يجب الذابح مع كونه مغايراً لم ثم يجب الذهن
هذا اذا كان الكلام مبنياً على تسليم كونها امراً حقيقياً او يكون
ان يكون المراد بكونها نفس ان الوجود في الذابح نفس الواحد واما المصدرية
فاعتبار عقلي نظير قول الاشعري ان الوجود في الكل نفس الماهية كانت
تأمل وجه انه لا يلزم النسبة التي تحتها اسناد مجاز
فان مراده ان المصدرية امر اعتباري حقيقي ليست نفس الذات لانها
امر اعتباري ليست اياه فافهم
مع انها لما كانت التي يعني لو سلمنا ان المصدرية خارجة ان
فلا نسلم لزوم التسلسل لانها ولو سلم لزوم فلا نسلم انه محال لانه
في الامور الاعتبارية وهو ينقطع بانقطاع

من امتناع تعدد اثر

البسيط تديم لا فرق بين الذي

والذي عليه الآن لانه ليس المراد بالبسيط البسيط

الخصوص وهو من موضوع جزئيات الذي عليه

اي الذي هو موضوع الشيخ يعني صانع العالم بسيط

اي واحد حقيقي وكل واحد حقيقي يمتنع تعدد اثره

فصانع العالم الذي بسيط حقيقي ذاتاً ووجهةً يمتنع

تعدد اثره

سعيد الاعجمي كرك زاده البركة

فقد صدر عنه اثران

تأثير والقبول تأثير

فيه ما مر لان الفعل

والقبول تأثير لانه ليس المراد بالفعل المفعول

وبالقبول المقبول لانا نقول يكون الاثر واحداً

ذاتاً ومتعدداً اعتباراً مع ان المراد من جانب

المعلول الذاتي في التعدد الذاتي كما لا يخفى

فالمعلول مفعول من حيث ان الفاعل

يؤثر فيه ومقبول من حيث

ان الفاعل يقبله

ويتصف

اي لا الاعتباري

فالفعل والقبول اذا

كانا بمعنى المفعول والمقبول يجوز

صدورهما عن البسيط الحقيقي عند الحكماء لا

تعددهما ذاتاً والا اختلفا اعتباراً في الخارج لا يتجوزون

الحكماء ان الفعل والقبول اثنان متغايران فلا يجوز

كون الواحد فاعلاً وقابلاً

فان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قد عرفت حال هذا الاصل

سابقاً فكيف حال ما بني عليه على ان كون الفعل والقبول

اثنين ممنوع قال قدس سره في شرح المواقف ان الفعل و

القبول معنى ليس من الموجودات الخارجية اي

فلا يكونان اثنين

ابن الكمال زاده

كمال ٢٠٠ و٣٠

تكون نفسه فان دخلت تركب والا تسلسل (وقولهم المراد) بأن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا) الشئ (غير فاعليته لذلك) الشئ واذا كان تكثر المعلول مستلزماً لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض (لا تفيد) هذا القول (شيئاً) نافعاً ويبعد عن أن يجعل من معارك الآراء (ولا يوافق) ايضاً (ما بنوا) أى بنوه (عليه) أى على أن الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد (من امتناع تعدد أثر البسيط) فانه على هذا القول يجوز أن يصدر عن البسيط شيئان بل أشياء فيكون عليته لكل مفهوما اعتبار ياً مغاير العليته للآخر ولا يقدح ذلك فى بساطته الحقيقية والا لما جاز أن يصدر عنه شئ أصلا لأن عليته لذلك الشئ أمر مغاير لذات العلة بحسب التعقل (ومن أن الفاعل البسيط) الحقيقى (لا يكون قابلا لأن الفعل والقبول اثران) فان كان البسيط قابلا وفاعلا فقد صدر عنه أثران وهو باطل فان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وعلى هذا القول لا منع من

(قوله فان دخلت الخ) فيه ان الكلام لما كان فى الامر الحقيق جاز أن يكون ذلك الامر فى صدور الواحد نفس ذلك المصدر الواحد فلا تركب ولا تسلسل بخلاف ما اذا صدر عنه شيآن فيكون هناك خصوصيتان وجوديتان مغايرتان فاما أن يكونا معا نفس المصدر فيتركب أو يكون كل نفسه فيتحد الاثنان أو يكون احداهما نفسه والاخرى غيره فيلزم التسلسل أو يكون احداهما داخلة والاخرى خارجة فيلزم التركب والتسلسل أو يكونا معا داخلين فالتركب أو خارجين فالتسلسل هذا هو التحرير الموعود الموافق للمقصود فتأمله (قوله بعيد من أن يجعل من معارك الخ) فانه يفضى الى أن يكون النزاع فيما بينهم لفظياً والنزاع اللفظى لا ينبغى أن يتمادى فيه هذا التمادى (قوله فان كان البسيط قابلا الخ) أى قابلا لشئ وفاعلا لذلك الشئ فانه الذى عنونه دون مطلق

كون البسيط مما يصدر عنه شيئان كما مر آنفا (وقد يستدل) على ان الفاعل
لا يكون قابلا (بأن نسبة الفاعل) الى المفعول (بالوجوب و) نسبة (القابل)
الى المقبول (بالامكان) فيكون قبول الشئ وفاعليته له متنافيين لتنافى لازميهما
اعنى الوجوب والامكان فلا يجتمعان (ورد) بأن الفاعل اذا أخذ وحده
لم يجب معه وجود المفعول كما ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول واذا
أخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المفعول والمقبول وجب وجودهما فلا فرق
بينهما فى الوجوب والامكان وأيضا نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو
لا ينافى الوجوب و (بعد التسليم) بناء على أن الفاعل وحده قد يكون فى بعض
الصور مستقلا موجبا لمفعوله كما مر ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لا بد له من الفاعل

كون البسيط قابلا وفاعلا يدل عليه الاستدلال بتنافى الوجوب والامكان فانهما انما
يتنافيان بالنسبة الى شئ واحد وكذا قولهم فى الرد عليهم انه لو صح ذلك لزم أن لا يكون
الواحد قابلا لشئ وفاعلا لآخر (قوله بان الفاعل اذا أخذ وحده الخ) لا يخفى سخافة
هذا الترديد فان الكلام كما صرح به انما هو فى الواحد البسيط الحقيقى ولا شك أن
البسيط المذكور اذا فرض كونه فاعلا يجب معه وجود المفعول اذ المفروض استقلاله فى
ايجاده والا لم يكن بسيطا حقيقيا بخلاف ما اذا فرض قابلا فانه لا يجب معه المقبول
ولو مع استقلاله فى القابلية فتدبر جدا (قوله فلا فرق بينهما الخ) أقول قد ظهر
الفرق آنفا وأيضا أخذ القابل مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول اما بأن يكون
وحده كافيا فى وجوده فهو تام العلة وليس قابلا واما بأن يكون مع غيره كذلك فليس
من المتنازع ويقرب مما ذكرنا ما يصرح به قريبا فى معنى التسليم فتدبره (قوله
بالامكان العام الخ) لان معنى قابلية الشئ للشئ هو أنه لا يمتنع حصوله فيه ومنع بأن
معناها هو أنه لا يمتنع حصوله ولا عدم حصوله فيه وهو معنى الامكان الخاص

فلا فرق بينهما واجيب بان الفاعل وحده يكون في بعض الصور مستقلاً
موجباً لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد له من الفاعل فالفاعل وحده
موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب فلو اجتمعا في شيء من جهة
واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة شرح مواقف

ورد بان الفاعل الخ
حاصل كلام الشارح ههنا تقريره
انه ان اريد بالفاعل في قولهم الفاعل لا يكون
قابلاً ما لا يكون وحده كافياً في الصدور فالنزاع فيه بل
محتاج الى شرط فلا نسلم الفرق بينه وبين القابل بل هما سيان كما ان
الفاعل وحده بالامكان والا كان بالوجوب او ما يكون وحده كافياً
فالفرق مسلم لكن لا نسلم امتناع الوجوب واللاوجوب بجهتين
بان يكون الاول صفة الفاعل والثاني صفة القابل

وبعد التسليم اي بعد تسليم ان نسبة الفاعل بالوجوب ونسبة القابل
بالامكان وتسليم ان المراد بالامكان الامكان الخاص
اي بالامكان العام في قولهم نسبة ... [illegible]

وأنه ليس معنى الإمكان العام أحد نوعيه أعني الوجوب بل الأعم بحيث يحتمل الإمكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث أنه مقبول ردّ (بأنه لا امتناع في) اجتماع (الوجوب واللاوجوب بجهتين) لجواز كون الشيء واجباً للشيء من حيث كونه فاعلاً له وغير واجب من حيث كونه قابلاً له

(فصل) فيما يبتني على استناد الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً (يجوز دوام أفعال القوى الجسمانية) الحالة في الجسم بمعنى لا تناهيها مدة وعدة فإن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان أبداً وليس ذلك إلا بدوام القوى الجسمانية وكونها فاعلة فعلاً غير متناهٍ زماناً وعدداً (بخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة) بمعنى أن القوى الجسمانية لا تقوى أن

(قوله أحد نوعيه الخ) هذا حاصل ما ذكره في شرح المقاصد من أنه لو فرضناه الامكان العام فليس معناه أحد نوعيه أعني الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله انتهى (أقول) فيه ان منافاة مفهوم الامكان لمفهوم الوجوب مسلم لكن لا يقدح فيما نحن بصدده من عمومه للوجوب وعدم منافاته له بحسب الصدق فان معنى كون نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام هو أنها تصدق تارة بالوجوب كما اذا اعتبرت من حيث الفاعلية وتارة بالامكان الخاص كما اذا اعتبرت من حيث القابلية فافهم (قوله بجهتين) سواء كانتا لشئ واحد كما فيما نحن فيه أو لشيئين كما قالوا فيما اذا كان قابلا لشئ وفاعلا لشئ آخر من أن فاعليته لذاته وقابليته باعتبار تأثره عما يوجد المقبول (قوله بمعنى لا تناهيها مدة وعدة) لم يتعرض للشدة لانا متفقون مع الفلاسفة في امتناع اللاتناهي بحسب الشدة كما سيشير اليه الشارح (قوله بمعنى أن القوى الجسمانية الخ) وتفصيل ذلك هو أن الفلاسفة يثبتون للقوى الجسمانية تأثيراً ويشترطون فيه الوضع قطعاً منهم بأن النار مثلا لا تسخن كل شئ والشمس لا يضيء بها كل شئ بل ماله بالنسبة اليها وضع مخصوص ويقطعون بأنه يلزم تناهيها بحسب الشدة والمدة والعدة بأن يكون عدد آثارها

تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها (والمدة) يعني أنها لا تقوى
أن تفعل في زمان غير متناه (والعدة) أي لا تقوى على فعل عدد غير متناه
(لأن القسري) أي تأثير القوى الحالة في الجسم تأثيراً قسرياً وهو التأثير في جسم
آخر غير محلها (يختلف باختلاف القابل) المقسور لأنه كلما كان القابل أكبر
كان تحريك القاسر له أضعف لكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى (والطبعي)
أي تأثير القوى الجسمانية تأثيراً طبيعياً وهو التأثير في جسم هو محلها فاندرج فيه
التحريك الارادي الصادر عن النفس الحيوانية يختلف (باختلاف الفاعل)
لأنه كلما كان الجسم أعظم مقداراً كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر آثاراً

متناهيا وكذا زمانها في جانبي الانتقاص والازدياد بأن لا ينتقص الى غير نهاية وهو
التناهي بحسب الشدة ولا يزداد الى غير النهاية وهو التناهي بحسب المدة وبهذه
الاعتبارات تصير القوى اصنافا الاول قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة
العدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر منها عدد أكثر أقوى من
التي يصدر منها عدد أقل ويلزم من ذلك أن يكون عمل غير المتناهية منها غير متناهية
عددا والثاني قوى يفرض صدور عمل منها في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة
محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي زمانها أكثر
ويلزم من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية منها لا في زمان والثالث قوى يفرض صدور
عمل منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء
ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع
عمل غير المتناهية منها في زمان غير متناه فالاختلاف الاول بالعدة والثاني بالشدة والثالث
بالمدة (قوله أسرع منها) أي لا تقوى أن تفعل في زمان (قوله لا تقوى أن تفعل
في زمان غير متناه) لم يتعرض هنا للتناهي بحسب العدة وهو أن لا تقوى على عدد غير
متناه لان اللاتناهي بحسب العدة يستلزم اللاتناهي بحسب المدة وابطال اللازم
يستلزم ابطال الملزوم فاقتصر عليه وفي بعض النسخ التعرض له أيضا وهو أظهر

لأن القوى الجسمانية المتشابهة إنما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزيها (فاذا فرض فى حركتيهما) أى الصغير والكبير المفهومين من اختلاف القابل والفاعل (الاتحاد فى المبدإ تفاوت الجانب الآخر) وهو جانب الانتهاء فيكون حركة القابل الصغير أكثر من حركة الكبير لكون المعاوقة فيه أقل وحركة الكبير بالطبع أكثر من حركة الصغير لكون الطبيعة فى الكبير أقوى فلزم التناهى بالمدة والعدة لانه بالضرورة تنتهى حركة القابل الأكبر قبل الاصغر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره وتنقطع حركة الصغير بالطبع قبل الكبير ضرورة أن الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما

(حل عقدة) قال فى شرح المقاصد ولما كان امتناع اللاتناهى بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر فى الزمان الذى هو فى غاية القصر بل فى الآن ظاهراً لامتناع أن يقع الحركة الا فى زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التى توقع الحركة فى نصف ذلك أشد تأثيراً اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة (ورد بعد

(قوله لكونها متجزئة الخ) وهذا لا يصح على عمومه الا عند من لا يجعل النفس الحيوانية جوهراً مجرداً كالنفس البشرية اهـ منه

(قوله ويلزم منه انتهاء حركة الخ) وقد نوقض هذا الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية وتفصيلا بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك القوى أزلية لا يكون حركاتها مبدأ وأيضاً لم لا يجوز أن يكون التفاوت الذى لابد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن يكون حركة الاصغر والقسرية أسرع وفى الطبيعية ابطاء من غير انقطاع على انا لا نسلم أن التفاوت بالزيادة والنقصان يوجب الانقطاع وأجيب بأن حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات

تسليم التأثير) للقوى فان الحوادث عندنا مستندة الى الله تعالى (بأنه انما يتم لو كانت القوة بقدر الجسم) حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته أو تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير أو تحريكه (وهو ممنوع لجواز أن يكون القوة من الاعراض التى لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والابوة

(فصل) فى الدور والتسلسل أوردهما فى هذا الباب لورودهما على العلية والمعلولية (يستحيل الدور) قدمه على ابطال التسلسل لتوقفه عليه (وهو) حقيقة كما قال بعض المحققين توقف كل واحد من الشيئين على الآخر وبلزمه (توقف الشئ على ما يتوقف عليه) فهو تعريف باللازم اختاره لانه أظهر استلزاما للتقدم الشئ على نفسه وانما كان مستحيلا (لان امتناع) ما يستلزمه أعنى (تقدم الشئ على نفسه ضرورى) وجه الاستلزام أن الشئ اذا كان علة للآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيكون الشئ متقدما على نفسه ويلزمه كونه متأخرا

وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة فى ذواتها المفارقة فى افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا فى تأثير القوى الحالة فى الاجسام وبأن كلامنا انما هو فى الاختلاف والتفاوت بحسب الزمان والعدد ومعناه الزيادة والنقصان فى زمان الحركة وعددها لا فى التفاوت بحسب السرعة والبطء وسيأتى فى باب التسلسل ما يفيد أن التفاوت بالزيادة والنقصان فيهما من خواص المتناهى فليتأمل (قوله فان الحوادث مستندة عندنا الخ) ولا نشترط فى ظهور الآثار المترتبة على القوى بخلق الله تعالى وضعا مخصوصا فلا مانع عندنا فى دوام تلك الآثار والافعال (قوله فيكون الشئ متقدما على نفسه الخ) أورد عليه أنه ان أريد التقدم بالزمان فغير لازم لان

لا لذاته ظاهرة .
وجه الاظهرية تستأتي الخ على
ترتيب فيكون اي مساواة بيان
فان قوله تتوقف الى على ما اشارة الى المقدمة
الاولى وقوله يتوقف عليه اشارة الى المقدمة الثانية
كان يلزم الابن متوقف على الاب والاب متوقف على الابن
بهذا فيكون غير متعارف فيلزم لزامه ان الابن متوقف على
المتوقف على الابن وفيكون مساواة بالنسبة الى نتيجة الابن
متوقف على الابن الخ لا الاجزاء

علة للآخر او لاحظ جانب العلة لا المعلول والا لقال
فان الشيء اذا معلولاً لآخر كان متأخراً عنه واذا كان
الآخر معلولاً له كان متأخراً والمتأخر عن المتأخر عن الشيء
متأخر عن ذلك الشيء يكون متأخراً عن نفسه ويلزم كونه
متقدماً على نفسه حيث عبر بالتقدم كما هو شأن
العلة بخلاف التأخر فانه شأن المعلول الخ كرب

لا الى نهاية سبع
في انه لا يخلو ان يكون الافراد
قديمة او حادثة او بعضها قديم و
بعضها حادث والكل باطل اما الاول فلظهور
حدوث البعض واما الثاني فلان لا نا سبها الا سبق
عدم انتهائها وحدوثها يقتضي ثبوتها وهاهنا ثبات واما الثالث
فلا يستلزم الترجيح بلا مرجح [illegible] انتهائها بقي

ويستحيل التسلسل اي تسلسل وهو وجود امور غير متناهية سواء كانت مجتمعة
في الوجود اولا وسواء كانت مترتبة اولا في قوله وهو الخ اي الاكذام وقوله
وليس ذلك الخ جواب عما يقال ان المطلوب استحالة التسلسل مطلقا فلم يثبت المقصود
بقوله وهو نزاع في الخ وما استدل عليه على بطلانه مع انه باطل بطريق التوابع
او يقال لما كان الغرض هاهنا متعلقا ببيان استحالة هذا القسم مخصوصه كان المراد
به ذلك فقط فلا اكذام ح

اي الذي هو قسم من التسلسل

عن نفسه والكل بديهى الاستحالة (و) يستحيل (التسلسل وهو ترتب أمور غير متناهية فى معروضى العلية والمعلولية لا الى نهاية) بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهى الى ما يعرض له العلية دون المعلولية وليس ذلك مطلق التسلسل لكنه اختاره لان بعض ما ذكره فى بيان الاستحالة انما ينطبق عليه ولان المطلوب هنا استحالته وانما يستحيل (لان) العلل والمعلولات

(قوله مطلق التسلسل الخ) وهو ترتب أمور غير متناهية سواء فى العلية والمعلولية أو فى الوضع اه منه

السكلام فى العلية وان أريد بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشئ لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشئ لا يكون علة لنفسه أجيب بأن المراد هو التقدم بالمعنى الذى يصحح قولنا وجد فوجد على ماهو اللازم من كون الشئ علة للشئ بمعنى أنه مالم يُوجَدْ ذلك لم يُوجَدْ هذا ولا خفاء فى استحالته بالنظر الى الشئ ونفسه كذا فى شرح المقاصد وأقول حاصل الجواب هو اختيار الثانى من الترديدين ومنع أنه نفس المدعى بل هو لازمها فتدبر (قوله والكل بديهى الاستحالة الخ) وربما يبين ذلك بأن التقدم والتأخر والاحتياج نسبٌ لا تعقل الا بين شيئين وبأن نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب ونسبة المحتاج الى المحتاج اليه بالامكان فلا يجتمعان والكل ضعيف فتفطن (قوله وليس ذلك مطلق التسلسل الخ) قال فى حاشية منقولة منه هنا وهو ترتب أمور غير متناهية سواء كان فى العلية والمعلولية أو فى الوضع انتهى (أقول) بل مطلق التسلسل هو وجود أمور غير متناهية سواء كانت مجتمعة فى الوجود أولا وسواء كانت مترتبة أولا وقد فصلناه فى رسالتنا الجديدة وبيّنّا فيها مذهب المتكلمين والفلاسفة وحققنا على رأينا ماهو الجائز منه وما هو الممتنع فليراجع (قوله لان بعض ماذكره الخ) كبرهان التكافؤ (قوله ولانه المطلوب الخ) وذلك لان المطلوب الحقيقى

لو تسلسلت من غير أن تنتهى الى علة محضة لكان هناك جملة هى نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها الواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن و (المؤثر المستقل) لتلك (الجملة ليس نفسها) والا كانت موجودة قبل وجود نفسها ولا تتوهم أن الجملة انما تطلق على المتناهى اذ المراد هنا هو تلك الآحاد بحيث لا يخرج عنها واحد منها وهذا اعتبار معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية (ولا جزأ منها) والا أوجد ذلك الجزء نفسه

(قوله وتلك الجملة موجود الخ) أما أنها موجود فلوجود جميع آحادها وأما أنها ممكن فلامكان تلك الآحاد المأخوذة فيها اه منه

(قوله ولا جزأ منها الخ) ولا يرد عليه ما أورده المحشى الدوانى من أن الذات المستقل فيه أوجزئه الذى هو مافوق المعلول الآخر الى غير نهاية لاشتماله على علل جميع الأجزاء أو داخل فى هذا المجموع أيضا فلا شئ فوق هذا المجموع يكون علة الا الواجب وهو المطلوب اه منه

فى الكلام اثبات الواجب تعالى وهو موقوف على بطلان هذا النوع من التسلسل فليتأمل (قوله موجود ممكن الخ) أما وجودها فلانحصار أجزائها فى الموجود ومعلوم أن المركب لا ينعدم الا بانعدام كل أجزائه أو شئ منها فان قيل قالوا المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له فى الخارج كالمركب من الانسان والحجر أجيب بأن المراد من ذلك هو أنه ليس بموجود ا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بأن المركب فى الخارج قد يكون عين حقيقة الآحاد الخارجية كالعشرة من الرجال هذا اذا أريد معروض الهيئة الاجتماعية أما اذا أريد مجموع العارض والمعروض فليس مما نحن فيه لانه معدوم وأما امكانها فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم أن المفتقر الى الممكن أولى بالامكان (قوله كانت موجودة قبل وجود نفسها الخ) وذلك لان الكلام فى المؤثر المستقل ولا خفاء فى لزوم تقدمه فلا يرد مايقال

والا اوجد ذلك

الى هنا اذا كان الجزء
واحداً او متعدداً محدوداً واما اذا
كان سلسلة غير متناهية كما عدا المعلول
الاخير فيجوز ان تكون موجودة للكل غير ان تكون موجودة"
لنفسها بان تكون معلولة لسلسلة اخرى كما عدا المعلولين الاخيرين
وكذا هذه السلسلة تكون معلولة لسلسلة اخرى كما عدا المعلولات الثلث
الاخيرة وهكذا لا الى نهاية وبالجملة ان السلسلة الثانية اعني ما عدا
المعلول الاخير اذا لم تكن موجودة لنفسها بل كانت معلولة للسلسلة
الثالثة كان مجموع السلسلتين علة للسلسلة العظمى لا لمجرد السلسلة
الثانية فلا تكون مستقلة في ايجاد العظمى مع ان الكلام في العلة
المستقلة فندفع بان احتياج السلسلة الثانية الى الثالثة في
ايجاد الكل احتياج الى الجزء لا الى الخارج وهو لا ينافي الا
ستقلال

حاصل هذه الحاشية ان البرهان الاول على
ابطال التسلسل واثبات الواجب مطعون ومدخول فيه كما ذكر

والمراد بالدور هنا
لازمه وانه توقف الكل
على الجزء لكن لم يتوقف الجزء عليه فما
قال الشارح في الحاشية انتهى بيسم على قوله

والمراد بالدور هنا لازمه حيث قال فلا يرد ان هذا دليل
على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل
بل اثبات الواجب جزء من دليل ابطال التسلسل انتهى
اولا لكن فان قوله ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير ابطال
الدور آه مسلك بلازم الدور وهو تقدم الشيء على
الكل عند توقف الكل على الجزء او نفسه فانه لا لان المرتبة
فيما اذا كان الموقوف عليه الجزء او الخارج لازم الدور
لا الدور الحقيقي كان حينئذ لا له بقي ان هذا دليل على اثبات
الواجب من غير ابطال الدور الحقيقي ويكون هذا القول
سلوك الا فان استدراك على ان المراد بالدور في المتن
لازمه كان دليلا ايضا لا لما فافهم

الواجب قم

[illegible]

لان موجد الكل موجد لاجزائه ومن جملتها ذلك الجزء وذلك محال (للدور) المستحيل والمراد بالدور هنا الازمه (بل) المؤثر المستقل بها يكون (خارجا) فيكون (واجبا) بالذات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات لا يكون الا واجبا

(قوله والمراد بالدور الخ) فلا يرد أن هذا دليل على اثبات الواجب من غير احتياجه الى ابطال الدور اه منه

من أنا لا نسلم استحالة كون الجملة علة تامة لنفسها انما يستحيل لو لزم تقدمها وهو ممنوع لما سبق أن العلة التامة للمركب يمتنع تقدمها فضلا عن أن يجب (قوله لان موجد الكل موجد لاجزائه) قال فى الحاشية لان الكلام فى الموجد المستقل انتهى أى ولا خفاء فى لزوم كون الموجد المستقل للمركب فاعلا فى كل جزء منه فاندفع ما يقال انا لا نسلم استحالة كون العلة الفاعلية للسلسلة بعض أجزائها انما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من أجزائها حتى نفسه وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير فانها مستندة الى غير النجار فعلته المستقلة ليست هى النجار وحده بل هو مع فاعل الخشبات لكن بقى أنه ان أريد بكون العلة المستقلة علة لكل جزء أنها بنفسها علة مستقلة حتى تكون علة هذا الجزء هى بعينها علة ذلك الجزء فممنوع ضرورة أن المركب قد يكون بحيث يحدث أجزاؤه شيأ فشيأ فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة المفروضة لزم تقدم المعلول على علته وان وجدت لزم تخلف المعلولات الأخر عن علتها والكل باطل وان أريد أنها علة لكل جزء بنفسها أو بجزئها من غير افتقار الى أمر خارج بحيث اذا كان المعلول مرتب الاجزاء كانت علته أيضا كذلك فيرد أنه يجوز أن يكون من أجزاء السلسلة ما هو علة لها بهذا المعنى وهو مجموع الاجزاء التى لا يخرج منها الا المعلول المحض المتأخر من الكل من غير أن يلزم علية الشئ لنفسه كذا حققه بعضهم

لانحصار الموجود فى الواجب والممكن (يوجد) فيكون لامحالة (شيأ من الجملة) أى جزأ من أجزائها

(قوله أى جزأ الخ) وهذا لاينافى استقلاله وقد فرض أنه واقع به لابغيره للدور اه منه

(قوله لانحصار الموجود فى الواجب والممكن الخ) اشارة الى دفع مايقال من أنا لانسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز أن توجد سلاسل غير متناهية كل منها تستند الى علة خارجة منها داخلة فى سلسلة أخرى من غير انتهاء الى الواجب فليتأمل ثم فى شرح المقاصد ماحاصله أنه ان قيل الدليل منقوض بالجملة التى هى عبارة عن الواجب وجميع الممكنات فان علتها ليست نفسها ولاجزأ منها لما ذكر ولا خارجا لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليته واجتماع المؤثرين على معلول ان كان علة لكل جزء وأحدهما ان كان علة لبعض الاجزاء أجيب بأن الفاعل المستقل فيما نحن فيه لايمكن أن يكون جزأ من الجملة للزوم كونه علة لنفسه تحقيقا لمعنى الاستقلال بخلاف المركب من الواجب والممكنات فانه يجوز أن يستقل بايجاده بعض أجزائه الذى هو موجود بذاته مستغن عن غيره انتهى (أقول) ان أريد من استقلاله بايجاده كل جزء من أجزائه استلزم علية الشئ لنفسه أيضا ومعلولية الواجب وان أريد استقلاله بايجاده غيره من الاجزاء فيرد عليه مع أنه يناقض ماسبق من لزوم كون العلة المستقلة للمركب علة لكل جزء منه أنه لم لايجوز ذلك فيما نحن فيه فتدبر ثم قال (والدليل) منع آخر وهو انا لانسلم افتقار السلسلة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعلل كل منهما بالآخر وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هى ممكنات تحقق كل منها بعلته فن أين يلزم الافتقار الى علة أخرى وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال من التحصيل انتهى أقول ان أريد أن وجودات الآحاد غير وجود كل منها على الانفراد فهو كلام صحيح ذو تحصيل ضرورة صحة أن يقال هذه الدار تسع كلا من الآحاد ولا تسع جميعها وان

اذ لو وقع جميع الاجزاء بغير ذلك الخارج كان المجموع واقعا بغيره

(قوله واقعا بغيره) لان الاستقلال أعم من أن يكون علة لا بلا واسطة أو معها اه منه

أريد أنها غير وجود كلها جميعا فباطل فضلا عن خلوه عن التحصيل فليتأمل ثم اعلم أن الآحاد قد تعتبر فردا فردا من غير اعتبار كونها معروضة للهيئة الاجتماعية فهى بهذا الاعتبار موجودات متعددة لا موجود واحد وقد تعتبر معروضة للهيئة الاجتماعية بحيث تكون الهيئة خارجة وهى بهذا الاعتبار موجود واحد وحدة اعتبارية مركب من الموجودات المتعددة وكلامنا انما هو فى هذا وقد تعتبر بالهيئة الاجتماعية بحيث تكون داخلة فى المركب وبهذا الاعتبار مركب معدوم لا موجود ضرورة انعدام جزئه الذى هو الهيئة اذا عرفت هذا فالمركب الذى كلامنا فيه اذا كان كل من آحاده معلولا لما قبله الى غير النهاية فله جهتان احداهما كون كل من آحاده جزأ مادة ذلك المجموع المركب والثانية كون كل منها سوى المعلول الأخير علة فاعلية لما يليه منها ومجموع تلك الآحاد بتينك الجهتين علة تامة لهذا المركب ولا حجر فى اتحادهما لما مر أن لزوم تقدم العلة على المعلول انما هو فى العلة الغير التامة وأيضا لا حجر فى كون بعض منها علة فاعلية مستقلة له بالمعنى الذى سبق من بعض المحققين من غير لزوم شئ من المحذورات فظهر أن المركب من الواجب وجميع الممكنات كما نحن فيه فى جواز كونه علة تامة لنفسه كما أن ما نحن فيه مثله فى جواز كون مؤثره المستقل جزأ منه بلا فرق فالتحقيق الذى يندفع به جميع الشبه هو أن استقلال المؤثر لا يكون الا بان يكون وجوده بذاته مستغنيا عن جميع ماسواه اذ لو كان من غير لم يكن مستقلا فى التأثير بل كان بتوسط ذلك الغير ومن المعلومات الجلية امتناع استقلال الممكن فى التأثير فى الغير بهذا المعنى فثبت أن ذلك المؤثر لا يكون الا واجبا غنيا عما سواه وهو المطلوب فتفطن فانه تحقيق بديع (قوله اذ لو وقع جميع الاجزاء بغير الخ) أقول عدم وقوع جزء من أجزائها بذلك الخارج لا يستلزم وقوع جميعها بغير ذلك الخارج لجواز أن لا يوجد الخارج شيأ منها على الانفراد بل يوجد جميعها فلا يجب

اذ ليس فى المجموع شئ سوى الاجزاء فلم يكن ذلك الخارج علة المجموع فاذا كان الخارج الواجب موجدا الجزء من أجزاء الجملة (فينقطع) الى ذلك الجزء سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات وعدم جواز أن يكون ذلك الجزء معلولا لشئ من أجزاء الجملة لامتناع توارد العلتين المستقلتين على واحد لان الكلام فى المؤثر المستقل فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض أن السلسلة غير منقطعة وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر منها (ولانا نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد) من طرفها المتناهى فيحصل

(قوله واجبا بالذات) فلا يجوز أن يكون هو معلولا لجزء آخر منها حتى لا ينقطع السلسلة اه منه

الانتهاء الى الواجب انقطاع السلسلة كما قال فى شرح المقاصد ما حاصله انه وان سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا نسلم لزوم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب انتهى الا أن يقال وقوع الجميع بالمعنى الذى نحن فيه بالخارج يستلزم وقوع شئ من أجزائه به على الانفراد فانه وان سبق أن حكمها بالانفراد قد يغاير حكمها بالاجتماع لكن لا عكس ضرورة أنه كما صدق أن الدار تسع جميع الآحاد صدق أنها تسع كلا منها على الانفراد فتدبر فانه دقيق (قوله اذ ليس فى المجموع شئ سوى الاجزاء الخ) أقول ان أراد بقوله فيما سبق وتلك الجملة موجود ممكن انها موجود سوى الاجزاء فمع أنه ممنوع كما مر ينافى ماههنا وان أراد به أنها موجود هو نفس الاجزاء كما هنا فيتضح ورود المنع الذى مر من انا لا نسلم افتقار السلسلة الى غير علل الآحاد فافهم (قوله فلم يكن ذلك الخارج الخ) ان قيل كما سبق أن عدم وقوع شئ من أجزائها بالخارج لا يستلزم وقوع جميعها بغيره كذلك لا يستلزم وقوع شئ منها به وقوع جميعها

في جزء من اجزاء الجملة

فتنقطع الخ قالوا ان هذا البرهان

مختص بالترتب في جانب العلل واعترض

عليه بان خلاصة البرهان جارية في معلولات كل منها

على ترتيب وهو ان معلول من آخر بانه يتم كما ان كل منها معلولاً

كذلك مجموعها معلول لانه عبارة عن آحادها كل منها علة فمعلولها اما نفس

او جزؤه فيلزم ما ذكر الخ او عن نفسه واما خارج عنه والخارج عن سلسلة كل من

آحادها علة ومعلول يكون معلولاً لا معلول لكن فتنقطع السلسلة والاول يتجه عليه ان ذلكه

المعلول كما لا يجوز ان يكون جزءاً آخر من السلسلة كما مر لزوم ما ذكر الخ عن نفس

كذلك لا يمتنع الانقطاع التسلسل ثم كما اذا فرضنا ان مجموع السلسلة المتنازع فيها لا

حاد الا انه على لا محالة متناهية اولا ومع ذلك كانت غير متناهية على سبيل

الاجتماع او ولا غير الا يكون تلك الآحاد على التعيين على ان ما ذكره يقتضي ان يكون

التعرض لامكان الجملة ووجودها وعدم دعوى السببية مستدركاً لانه يكفي ان

يتم كما ان كل من المعلولات علة كذلك للمجموع ولا يجوز ان يكون نفسه او جزؤه

فتكون خارجة والخارج يكون علة لا علة لها فتنقطع السلسلة

حاصله الا بحاله ان السلسلة المتنازع فيها لا الى نهاية على تقدير كون مجموعها علة

معلول فهي خارجة متناهياً او لا لا يكون نفسها متناهية كيف

ويلزم ان يكون آحاد والاتي المتنازع فيها لا الى نهاية

علة لمجموع او لا محالة متناهية ان تلك الآحاد

س

م

ان ان

ما ادى به المعترض

من خلاصة البرهان الخ الى آخره

عن التعرض لامكان الجملة ووجودها

وعدم دعوى السببية فيها تشير بان

التعرض لهذه الامور فيما سبق في

ابطال التسلسل من جانب العلل استدراكاً

لانه يكفي ان يتم ... مع ان

الواقع خلافه

س

جملتان احداهما من المعلول المحض والثانية من الذى فوقه (ثم نطبق بين) هاتين (الجملتين) من طرفيهما المتناهى فالاول من احداهما بازاء الاول من الاخرى والثانى بازاء الثانى وهلم (فان وقع بازاء كل جزء من) الجملة (التامة جزء من) الجملة (الناقصة لزم تساوى الكل) وهو التامة (والجزء) وهو

(قوله لزم تساوى الخ) وأقول تساوى الزائد والناقص انما يستحيل فى المتناهى واما فى غير المتناهى فلا لعدم التناهى وقد أوضحت ذلك فى حواشى شرح العقائد فراجع اه منه

وقال أيضا وليس لك أن تقول لا مساواة ولا تفاوت لعدم التناهى وانما هما عند التحديد لانا نقول ذلك انما هو فى غير المتناهى بمعنى أن لا ينتهى فى الوجود بالفعل مع عدم التناهى فان أحد الامرين لازم فيه قطعا لان تحديده بالوجود حاصل اه منه

به مع أنه المطلوب (قلت) لما كان الكلام فى المؤثر المستقل فلا جرم فى أن ثبوت تأثيره فى شئ منها يوجب تأثيره فى جميعها تحقيقا لمعنى الاستقلال كما مر فتدبر فان قيل اذا كان المطلوب اثبات كون الخارج مؤثرا مستقلا فى الجميع كفى فى البيان أن يقال اذا بطل كون المجموع وكذا كون جزئه علة لذلك المجموع بقى كون الخارج علة له فيكون واجبا موجدا للجميع فتنقطع اليه سلسلة الممكنات من غير افتقار الى زيادة المقدمة القائلة بايجاد الخارج لشئ من الجملة ثم بيان استلزامه لايجاد الجميع (قلت) لما كان مبنى انقطاع السلسلة كما مر على ايجاد الخارج لجزء منها لما سبق من أن الانتهاء الى الواجب لايوجب بطلان التسلسل زادوا فى الدليل تلك المقدمة دفعا لهذا واليه أشار « مدظله » بقوله فينقطع الى ذلك الجزء دون أن يقول الى الواجب فاحفظه فانه من الدقائق التى لاينبغى أن يسك عنها (قوله ثم نطبق الخ) وهذا

الناقصة وهو محال ضرورة (والا) يكن بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه من الناقصة شئ فعنده هذا الجزء (انقطعت الناقصة فتناهت التامة) لانهما لا تزيد عليها الا بواحد والزائد على المتناهى بالقدر المتناهى متناه بلا شبهة فلزم التناهى على تقدير اللاتناهى وهو محال (ولانهما) أى سلسلة العلل والمعلولات (لما اشتملت على معلول محض) لا يكون علة لشئ (لزم اشتمالها على علة محضة) لم يكن معلولا لشئ (تحقيقا للتكافؤ) بين المتضايفين فان العلية والمعلولية متضايفتان ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود بمعنى اذا وجد أحد المتضايفين وجد الآخر فلابد أن يوجد

البرهان يسمى برهان التطبيق وعليه التعويل فى كل مايدعى تناهيه كما قالوا ثم الحق أن التطبيق الاجمالى العقلى كاف فى جريانه خلافا لمن خالف فى ذلك كما لا يخفى على من راجع المطولات (قوله وهو محال ضرورة الخ) اعترض بأنا نختار أنه يقع بازاء كل من التامة جزء من الناقصة ولانسلم لزوم التساوى فان ذلك يجوز أن يكون لعدم التناهى لا للتساوى وان سمى مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة التى نقص شئ من جانبها المتناهى انما يستحيل فيما بين المتناهيتين المتفاوتتين بكون عدد احداهما فوق عدد الأخرى لا بين غير المتناهيتين وذلك كما يقال مقدورات الله تعالى لاختصاصها بالممكنات أقل من معلوماته لشمولها الممتنعات أيضا والحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية أقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك الى غير ذلك مع لاتناهى السلسلتين وأجيب بدعوى الضرورة فى ذلك كما أشار اليه رحمه الله وبانا لانسلم لاتناهى المقدورات ونحوها بالمعنى الذى نحن فيه بل بمعنى أنها لا تقف عند حد لا يكون فوقه مقدور أو معلوم أو عدد آخر وبهذا يجاب عن نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون سلسلة الاعداد ونحوها متناهية لكن اقول فى كون لاتناهى المعلومات بالمعنى اللايقفى تأمل فليتأمل والتفصيل موكول الى المفصلات

فقد بهذا الجزء
الأثر لا يوجد بإزائه شيء و
ثم ان افتقره في جانب الاثنا هي لا
ذكرتها في عدم الشيء في ذكره الجانب سواء
شاوية في الجانب الآخر اولا نعم وجود الامور الغير الشا
بنية بالنظر عما الافتقار الوجود التحديد ولا تحديد لغير
الشيء ولكنه في إبطال بهذا القدر وهذا ايضا من سوانح
تمم المرام

يدل عليه قولهم كلما يوجد من غير الشاهد فهو
شاهده اذ ليس ذلك الا لاقتضاء الوجود التحديد مطلقا
فمراده قولهم هذا بني على اقتضاء الوجود التحديد بل هو
بني على كونه محصورا بين الحاصرين
ليس بينا برأسه
التجويز

ونحن نقول كل ما هو فيه آحاد سواء كانت مع التناهي اولا منتظمة بالفعل وفي نفس الامر ضرورة وجود الآحاد والانتظام بالفعل لا يخلو اما ان يكون بمتساويين كان المنتظم زوجا او بغير متساويين كان فردا ولا خارج عن ذلك

فتح فاندفع ما يتوهم ان عدم الانتظام بمتساويين اعم من ان ينتهي الخ م س

ثم نطبق بين سلسلة
الاولى ثم نطبق بين سلسلة ه
العلة والمعلول وكذا جعل كلامه في الآحاد
متعددا وكذا الاولى ان يقول زيادة العلة
وح لا يرد ان المص اقام الظ مقام المض بلا نكتة بين

فالنكتة في العلم بان التسلسل في العلل والمعلولات
وان اللازم زيادة العلة فتأمل م س
قال الاولى لان البرهان يجري عند عزل المعلول
المحقق في الوصفين كما يجري في معروضها سعيد

ن زيادة العلية على المعلولية بواحد فان كل علة ينطبق
على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها
بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا
للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا
لبطل السبق اللازم للعلية ومعنى زيادة مرتبة
العلية ان توجد علة لا يكون معلولا وفيه انقطاع
التسلسل سرح موافد

بازاء كل واحد من أحدهما واحد من الآخر فلو لم تنته السلسلة الى علة محضة مع
اشتمالها على معلول محض لزم معلولية بلا علية لزيادة عدد المعلوليات على عدد
العليات بواحد فلا يتحقق التكافؤ (ولأنا) نعزل المعلول المحض من السلسلة
و (نجعل كلا من الآحاد التي فوقه) أي فوق المعلول المحض (متعددا باعتبار
وصفي العلية والمعلولية) فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار لأن الشيء من حيث
إنه علة مغاير له من حيث إنه معلول (ثم نطبق بين) سلسلتي (وصفي العلية
والمعلولية) فيما فوق المعلول المحض (فيلزم لضرورة سبق العلة) على المعلول
(زيادة العلية) على المعلولية بواحدة (وتتناهيان) ضرورة تناهي الزائد على
المتناهي بالقدر المتناهي (ولأنه) أي الشأن (لو انقسمت) السلسلة المفروضة
(بمتساويين فزوج والا فرد وكل منهما) أي من الزوج والفرد (أقل بواحد
مما فوقه) كالاثنين من الثلاثة والثلاثة من الاربعة (فتتناهيان) لأن كل
عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهيا لأنه محصور بين حاصرين هما ابتداؤه
وذلك الواحد الذي مما فوقه هذا وقد يقال إن عدم الانقسام بمتساويين أعم

(قوله مع اشتمالها على معلول الخ) قد يقال ان المكافئ لمعلولية المعلول المحض
هو علية الذي فوقه بلا واسطة وان كان معلولا أيضا لا علية العلة المحضة ويجاب
بأنه نعم كذلك لكن المراد أنه لابد أن يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضى
ثبوت العلة المحضة كذا قالوا (قوله ولأنا نعزل المعلول المحض الخ) هذا هو الاستدلال
السابق كما فى شرح المقاصد الا أنه يغايره بالعبارة والاعتبار (قوله وقد يقال ان
عدم الانقسام الخ) قد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل
للزيادة فيكون أقل من آخر فيكون متناهيا لكن المنع ظاهر تمام(٣) (قوله ونحن نقول الخ)
وانا أقول هذا انما يتم لو سلم أن الانقسام بالفعل ونفس الامر من خواص المتناهي

من أن ينتهي الانقسام لكن لم يكن بمتساويين ومن أن لا ينتهي والاول هو الفرد والثاني ليس بفرد ولا زوج فانهما من خواص المتناهي (خاتمة) في بيان أن كلا من الصورة والمادة والغاية (قد تقال) بالاشتراك لمعنى غير ما سبق فيقال (الصورة لكل هيئة) حاصلة (في) أمر (قابل) لها (وحداني بالذات

(قوله فانهما من خواص المتناهي الخ) أقول عدم اتصاف غير المتناهي بهما مع فرض وجود الآحاد جميعا كما في غير المتناهي بالفعل غير مسلم فان الآحاد على تقدير وجودها جميعا كانت منقسمة بالفعل بديهة وان كانت غير متناهية وكانت انقساماتها كذلك فلا يخلو اما أن يكون كل من تلك الانقسامات الحاصلة بالفعل بمتساويين أولا فعلى الاول يكون جميع الآحاد زوجا ضرورة انقسامها بتلك الانقسامات المتساوية وعلى الثاني يكون فردا لأن المنقسم الى غير متساويين حينئذ انما يكون في واحد من الانقسامات لا غير فتأمل حق التأمل اه منه

وهو ممنوع بل أول النزاع فان القائل باللاتناهي لا ينكر انقسام غير المتناهي وهو ظاهر نعم يجعل الفردية والزوجية من خواصه وهو لا يضره اذ له أن يقول ان غير المتناهي ليس بزوج ولا فرد بل مقسم غيرهما فتدبر (قوله بالاشتراك لمعنى غير ماسبق الخ) بيان ذلك أن كلا منهما يقال على معنيين فالمادة تقال على جزء المركب الذي هو معه بالقوة والصورة على جزئه الذي هو معه بالفعل ثم انهما قد يكونان جوهرين كما في المركب الحقيقي وقد تكون المادة جسما والصورة عرضا كما في المركب الصناعي مثل السيف والسرير فان الهيئة التي أحدثها النجار له مثلا وسميت الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وهما بهذا المعنى لما اعتبرت الجزئية في مفهوميهما لم يكونا مادة وصورة الا بالاضافة الى المركب منهما ويمتنع

أو بالاعتبار) فهي بهذا المعنى عرض بخلافها بالمعنى السابق (و) يقال (المادة لمحلها) أي محل تلك الهيئة بمعنى الامر القابل (كالبياض والجسم) وبهذا الاعتبار يضاف كل منهما الى الآخر بخلاف الاعتبار السابق فانه لما كانت الجزئية معتبرة بذلك الاعتبار في مفهوميهما لم تكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما (والغاية لما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن له) أي لما ينتهى اليه (جهة عليه و) لم يكن (احتياج من الفعل اليه بل وان لم يكن للفاعل قصد سواء كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر أو لا كغاية الحركات الغير الارادية

اضافة احداهما الى الاخرى بعنوان المادة والصورة فلا يقال المادة مادة الصورة أو الصورة صورة المادة بل يقال ان المادة محل الصورة والصورة حالة في المادة جوهرية كانت أو عرضية وقد يقال المادة بمعنى محل الهيئة والصورة بمعنى الهيئة القائمة به ويضاف كل منهما بهذا المعنى الى الأخرى لا الى المركب منهما فيقال في السرير الخشب مادة الصورة أي محلها والهيئة صورة المادة أي قائمة بالخشب ولا يقال الخشب مادة السرير لانه ليس محله ولا الهيئة صورة السرير لانها ليست قائمة به بل بخشبه بخلافهما بالمعنى الاول فانهما جزآن للسرير كما يصرح به « مد ظله » قريبا فتدبر فالمعنيان للمادة والصورة بينهما عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في المحل والهيئة اللذين اعتبرا جزأين للمركب وصدق المادة والصورة بالمعنى الاول دون الثاني في المحل والحال الجوهرين وصدقهما بالمعنى الثاني دون الاول في الهيئة ومحلها اللذين لم يعتبرا جزأين للمركب فافهم اذا تقرر هذا اندفع ما يتوهم أن الشارح مثل فيما سبق للمادة والصورة بالمعنى الاول بخشب السرير وهيئته فكيف يكون المعنى الثاني غير ما سبق وذلك لان المراد هو التغاير بحسب المفهوم دون الصدق * لكن بقي بحث هو ان الامام اعترض على تفسير العلة الصورية بأن الهيئة السيفية صورة للسيف وليس ما يجب منها بالفعل اذ قد تكون تلك الصورة

مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر بخلاف الغاية بالاعتبار السابق فانها ما لأجله الشئ يعني ان ذلك الشئ يحتاج فى وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى العلة الفاعلية وهى فى كونها علة تحتاج الى تصور الغاية وقصدها ثم جعل بعض الممكنات علة لبعض ومؤثراً فيه رأى الفلاسفة وبعض المليين (ولما كان الموجد عندنا هو الله وحده فمعنى العلية والتأثير فى الممكن هو التسبب العادي) فانه جرى عادة الله بأن يخلق ذلك الشئ عقب ذلك الممكن بحيث

فى الخشب مثلا وأجاب عنه بأنا لانعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوعها يوجبه بل نعني أن الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب السيف واعترض عليه المصنف بما حاصله ان هذا مشعر بأن المراد بالصورة فى المركبات الصناعية أيضا الجزء الذى يجب معه المركب بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعل السيف مثلا اسما للمركب من المعروض والعارض بأن يكون كل منهما داخلا فيه والظاهر أن اطلاق المادة والصورة فى نحو هذه المركبات كائن بالمعنى الثانى انتهى أى لم يعتبر فيهما الجزئية لتلك المركبات فالسيف مثلا اسم للمعروض من حيث العروض فحينئذ يكون تمثيل الشارح «مدظله» فيما سبق للمادة والصورة بالمعنى الاول بخشب السرير وهيئته خلاف الظاهر فتدبر جدا (قوله بخلاف الغاية بالاعتبار الخ) يريد بيان علية الغاية على وجه يندفع به ما يستبعد من كون المتأخر من الشئ علة له (قوله الى وجودها العقلي الخ) ومن هنا قالوا ان الغاية بماهيتها أى صورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها أى هويتها الخارجية معلول الفاعل بل لمعلوله الذى هو ما له الغاية وهذا هو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ثم لما رأوا اطلاق الغاية على ما لا يكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات

القدم الذاتي عبارة عن عدم
المسبوقية بالغير والقدم الزماني
عن عدم المسبوقية بالعدم و
الحدوث الذاتي والزماني بخلافهما
كما مر مصـ ١١٠

فهو المسبوقية بالغير

فهو المسبوقية بالعدم

يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده

(الباب الثالث فى الاعراض)

قدمها على الجواهر مع تقدم الجوهر بالطبع لانه قد يستدل باحوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية (وفيه فصول)

(الفصل الاول) فى مباحث المبحث الاول فى تقسيم الموجود

(الموجود ان لم يسبق بالعدم فقديم) وهو الواجب وصفاته الحقيقية (والا فحادث) وهو قسمان جوهر وعرض (فانه ان تحيز بذاته فهو جوهر او بتبعية) بان حل فى المتحيز بالذات (فهو عرض) وان لم يكن متحيزا بذاته ولا حالا فيه فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد دليلا عليه وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه البارى تعالى فى التجرد

وما لا يكون مقصودا سواء لم يكن لفاعله قصد أصلا كغاية القوى الطبيعية أو كان لكن لا فى هذه الصورة كالعثق وعلى الكنز فى حفر البئر ذكروا لها معنى آخر وهو ما ينتهى اليه الفعل تعميما لاطلاقها على ما ذكر (قوله موقوف على وجوده الخ) أى بحيث يصح أن يقال وجد فوجد من غير أن يكون له تأثير فيه (قوله فى تقسيم الموجود الخ) لينساق الى بيان أقسام الاعراض (قوله وهو الواجب الخ) لما سيجىء من حدوث العالم وهو ماسواهما (قوله اذ لم نجد دليلا عليه) أى دليلا

ويحتاج فى الامتياز الى فصل فيلزم التركيب فى البارى من المشترك والمميز ثم العرض اما (مختص بالحى كالحياة و) ما يتبعهما من (العلم والادراكات بالحواس الظاهرة والباطنة وسائر ما يتبعها (أو غير مختص كالأكوان) الأربعة من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والمحسوسات) أى المدركات بالحواس الظاهرة كما سيجىء تفصيلها ان شاء الله تعالى (وقالوا) يعنى الفلاسفة (الموجود ان كان وجوده لذاته) بمعنى أنه لا يفتقر فى الوجود الى شىء أصلا (فواجب والا فممكن وهو ان استغنى) فى الوجود (عن محل يقومه ويسمى) ذلك المحل (الموضوع فجوهر والا فعرض) فالصور الجوهرية انما تدخل فى تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل أعم كما أن الحال أعم من العرض لأن الحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضاً

(قوله فيلزم التركيب فى البارى الخ) وضعفه ظاهر فان الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب (قوله وسائر ما يتبعها) أى الحياة كالقدرة والارادة والادراكات كاللذة والألم هذا على أكثر النسخ التى لم يوجد فيه لفظ وما يتبعها بعد قوله كالحياة واما على النسخة التى يوجد فيها ذلك فالضمير الثانى للادراكات لا غير (قوله الاربعة) وزاد بعضهم السكون وهو الحصول الاول فى الحيز عقيب العدم (قوله بمعنى انه لا يفتقر الخ) فسره بهذا دفعا لتوهم كون وجوده معلولا سيما لذاته الذى هو عين الوجود عندهم فتدبر (قوله فيسمى صورة الخ) أى فقط وكذا قوله ومحلها مادة أى فقط (قوله فيسمى الحال عرضا) أى كما يسمى صورة كما مر

قوله فان الحمل الاعم الخ
جواب بانه لا يتم ان الصورة الحملية متحدة مع الحمل
بل لا تفهم الا الحمل وهو متحد فلا تكون مستغنية عنه
صحيح فانه تفهم النسبة الرابطة
فيصدق عليها تعريف الرضي اهـ

ص ١٦٩

والمحل موضوعا (وأجناسه) العالية بحكم الاستقراء تسعة (الكم والكيف والأين والاضافة والمتى والوضع والملك) ويسمى الجدة (وان يفعل وان ينفعل) ولما كان هذان المقولان أعرين متحدين غير قارين اختير لهما لفظ أن يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال لانهما يقالان للحاصل بعد الحركة (و) البحث الثاني ان (امتناع قيام العرض بنفسه أو بأكثر من محل واحد بالذات أو بالاجتماع كوحدة العشرة) فان الوحدة عرض قائم بمجموع عدد صار باعتبار الاجتماع شيأ واحدا (وحياة البنية المتجزئة) فان الحياة عرض قائم بالاعضاء الصائرة بالاجتماع شيأ واحدا (ضروري) حتى ان

(قوله والمحل موضوعا) أى كما يسمى مادة كما سبق أيضا وانما قيدنا الصورة والمادة بما ذكر ليحسن التقابل وتحقيق ذلك أن ملاقاة موجود لموجود ان كانت بالتمام بحيث لا يكون بينهما تباين فى الوضع ويحصل لاحدهما صفة من الآخر تسمى حلولا كملاقاة السواد للجسم أولا بالتمام بل بالمجاورة تسمى مجاورة ومن هنا يقال ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى محله بحيث تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه أمر مغاير لوجوده فى نفسه زائل عنه عند انتقاله الى مكان آخر كما سيصرح به (قوله بحكم الاستقراء الخ) ولذا نقل عن الشيخ الرئيس انه لا يمكننا اثبات أنها ليست اقل أو أكثر وما ذكر فى بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ثم انهم زعموا أن كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وان الموجود ليس جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض ولا النسبة لاقسامها وبينوا ذلك بأن المعنى من الجوهر ذات الشئ وحقيقته فيكون ذاتيا لما تحته بخلاف العرض فان معناه مايعرض للموضوع وعروض الشئ للشئ انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا وكذا النسبة للاعراض النسبية فانهم لا يعنون بها ما تدخل النسبة فى ذواتها سوى الاضافة وان الموجود مقول بالتشكيك على الجوهر والاعراض ويمكن تعقل كل منهما مع الشك فى وجوده

الاول لايحتاج الى التنبيه أيضاً وأما الثانى فقد نبه عليه بأن حصول عرض واحد فى محلين كحصول الجسم الواحد فى مكانين فلو جاز ذلك لجاز هذا وهو ضرورى البطلان ولخفائه وافتقاره الى التنبيه جوزه البعض زعماً أن القرب قائم بالمتقاربين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاوصاف المتحدة فى الجانبين

فلا يكون جنسا والتعريف بالوجود فى موضوع أولا فى موضوع رسم لاحد وبالجملة ماذكر مع ضعف أكثر مقدماته غير تام لجواز أن يكون للكل أوللبعض منها ذاتى مشترك هو الجنس فلا معول سوى الاستقراء ثم قد يقال ان الحصر منقوض بنحو الوحدة والنقطة والوجود والوجوب والامكان فان كلا منها ليس نفس احدى المقولات ولا مندرجا تحتها أما الاوليان فلانهما ليستا من غير الكيف لانهما لا تقتضيان قسمة ولا نسبة ولا من الكيف لحصرهم الكيف فى الاقسام الاربعة التى ليستا منها وأما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من بيان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشئ بلا وجود وأما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر والجواب بأنها أمور عدمية والحصر انما هو فى الامور الوجودية ممنوع بكلتا مقدمتيه أما الاولى فلان الوجود أصل الوجوديات والنقطة ذات وضع فهى وجودية وأما الثانية فلأن كثيرا من المقولات ليس من الاعيان الخارجية كالاضافة والفعل والانفعال فالجواب الحق أنها خارجة ولا يقدح ذلك فى الحصر لان معناه أن الاجناس العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هى هذه العشرة وهذا لا ينافى وجود شئ لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحته كذا قالوا (قوله فقد ينبه عليه الخ) إما لبيان لم أو لازالة خفائه وبالثانى صرح الشارح بقوله ولخفائه (قوله وهو ضرورى البطلان الخ) هذا هو المزيل للخفاء وأما المبين للمية فقد قالوا هو أن تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى أن محله مستقل بتشخيصه

بخلاف مثل الابوة والبنوة (و) رد بأنا لانسلم ان (العرض فى مثل القرب والجوار والتركب) واحد بالشخص قائم بالطرفين بل (متعدد) والقائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص (و) البحث الثالث ان العرض (يستحيل انتقاله من محله) الى محل آخر (لان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله) بحيث يكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر فيكون زواله عن ذلك المحل

ولو قام بمحلين لزم اجتماع علتين على معلول هو تشخص ذلك العرض (قوله بخلاف مثل الابوة الخ) قال فى شرح المقاصد فان قيام الابوة بالأب والبنوة بالابن الخ (أقول) فيه تأمل لان كلا منهما قائم بمجموعهما كالاخوة القائمة بالاخوين غاية الامر أنه لما اعتبرت تلك النسبة القائمة بكليهما تارة مبتدئة من الاب وتارة من الابن جعل لها اسمان نظراً الى الاعتبارين دون نحو الاخوة والقرب فافهم (قوله و رد بأنا لانسلم أن العرض الخ) أقول هنا بحث وهو ان قول المتن امتناع قيام العرض بأكثر من محل الخ مصرح بجواز قيام العرض الواحد بمجموع أجزاء صارت بالاجتماع شيأ واحدا فانه لانزاع فى جوازه كما قال فى شرح المقاصد فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحياة بالبنية المتجزئة الى الاعضاء والقيام بمجموع أجزاء زيد قلنا المتنازع هو أن يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل آخر لا أن يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا كما فى هذه الامثلة انتهى أى فانه لانزاع فى جوازه وحينئذ كان الجواب المطابق أن يقال ان أريد بوحدة نحو القرب القائم بالمتقاربين الوحدة الحقيقية فممنوع ضرورة أنه متعدد فى الحقيقة وان أريد

زوال الأعن وجوده بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه مغاير لوجوده فى نفسه مترتب
عليه زائل عنه عند انتقاله الى مكان آخر وليس ذلك زوال الأعن وجوده فتأمل
(ولان تشخصه) ليس لذاته والا انحصر نوعه فى فرد لامتناع تخلف المعلول عن
علته ولا لمنفصل لان نسبته الى الكل سواء فافادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح

(قوله فانه مغاير لوجوده الخ) ألا يرى أنه لايكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة
الى الآخر اه منه (قوله فتأمل) اشارة الى منع اتحاد الوجودين اه منه

بهما الوحدة الاعتبارية فسلم لكن لانسلم امتناع قيامه بالمتقاربين ضرورة أنهما
واحد بالاجتماع ولا نزاع فيه ويمكن أن يحمل قول المصنف وان العرض فى مثل
القرب الخ على هذا الجواب لكن لايلائمه قول الشارح « مد ظله » لانسلم أنه
واحد بالشخص وان تبع فيه المصنف فى شرح المقاصد لان الواحد الاعتبارى
المتعدد بالحقيقة أيضا واحد بالشخص الا أن يقال ان المراد بالواحد بالشخص هو
الواحد الحقيقى ومن الواحد بالنوع الاعتبارى فتدبر جدا (قوله بخلاف وجود الجسم
الخ) واعترض كما فى شرح المقاصد بما حاصله أن المحل الذى يحتاج اليه العرض لابد
أن يكون معينا لان مالاتعين له لاوجود له وما لاوجود له لايكون محلا للموجود لكن
لابتعين مخصوص بل بتعين ما سواء كان هذا أو ذاك فحينئذ لافرق بين العرض والجسم
فان الجسم أيضا محتاج الى حيز معين لا بخصوصه بل بتعين ما ولايمتنع انتقاله عنه انتهى
(أقول) قد مر تحقيق أن وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى محله بمعنى انه بينه
وبينه ملاقاة تامة بحيث لايكون بينهما تباين فى الوضع ويكون الاشارة الى أحدهما

قال اشارة الى
ما قاله المحقق الشريف في بحث
تعريف العرض بعد ما قال صاحب المواقف
ان تعريفه عند الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع ومعنى وجوده في كذا ان يكون وجوده هو هـ
وجوده في الموضوع ثم انه قد يتوهم من هذه العبارة ان وجود
السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء
اذ يصح ان يتم وجوده في نفسه فيقوم بالجسم ولا يصح ان امكان
ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى البيجوري

قوله

الاتحاد [illegible] ولا كان

الهوية تشخصه لم يتصور

والمحل موضوع في تشخصه [illegible]

مفارقته عنه مع بقاء تشخصه فلا يكون الى محل

في المحل الاخر عين الذي عدم بل كان شخصا آخر

من نوعه اه

بلا مرجح فتعين أنه (ليس الا بمحله) فيستحيل انتقاله لان الانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية ورد بأنا لا نسلم أن نسبته الى الكل سواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة الى هذا سيما اذا كان مختارا (وقد يتوهم من حدوث المثل فى المجاور) كحدوث الحرارة من مجاورة النار والرائحة من مجاورة المسك وغير ذلك (أنه انتقال) وليس كذلك بل هو حدوث مثل فيه باحداث الفاعل المختار عندنا أو لحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدإ عند الحكماء (و) البحث (الرابع أنه) فى جواز قيامه بالعرض) الآخر اذ لا خلاف فى امتناع قيامه بعرض هو نفسه (خلاف مبنى على الاختلاف) الوارد (فى معنى القيام أنه) أى معنى القيام (التبعية فى التحيز) بمعنى ان تحيز الصفة يكون تبعا لتحيز الموصوف

من الاشارة الى الآخر ولا كذلك الجسم مع محله فاحفظه فانه يندفع به ما يقال لا نسلم أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله اذ يصح تخلل الفاء بينهما كما يقال وجد فقام بالمحل فافهم (قوله فتعين أنه ليس الا الخ) ان قيل لا نسلم الانحصار فيما ذكر لبقاء احتمال أن يكون تشخصه لما هو حال فى العرض أو فى محله قلت الاحتمالان باطلان بديهة أما الاول فلاستلزام الدور لان الحال فى الشئ لما كان محتاجا اليه متأخر عنه فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه وأما الثانى فلانا ننقل الكلام الى علة تشخصه فيدور أو يتسلسل فيرجع بالآخرة الى المحل دفعا لذلك (قوله الا مع بقاء الهوية الخ) أى التشخص وقد يتمسك فى امتناع انتقاله بأنه لو جاز فهو فى حال انتقاله اما أن يكون فى المحل المنتقل منه أو المنتقل اليه ضرورة امتناع كون العرض لا فى محل والكل منهما باطل لان ذلك استقرار وثبات لا انتقال على أن الثانى مستلزم لتقدم الشئ على نفسه ونقض بانتقال الجسم من حيز الى آخر فتدبر (قوله اذ لا خلاف فى امتناع

فلا يتصور القيام بالعرض لانه متحيز بالتبع للجوهر فليس كونه متبوعا للثالث أولى من كونه تابعا له ومن كون الجوهر متبوعا لذلك الثالث أيضا بل هذا أولى لانه قائم بنفسه ومتحيز بالذات (أو الاختصاص الناعت) وهو أن يختص شئ بآخر اختصاصا به يصير ذلك الشئ نعتا للآخر والآخر منعوتا به كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في

(قوله فلا يتصور القيام بالعرض الخ) لما سبق من أنه من الضروريات التى لا تحتاج الى التنبيه (قوله بالعرض الخ) أقول لا كلام فى أن المتحيز بالذات أى بلا تبعية شئ آخر هو الجوهر وان العرض لا يتحيز الا بتبعية شئ آخر وان تحيزه ينتهى بالآخرة الى الجوهر كما يأتى فحينئذ ان أريد بالتبعية فى التحيز أن يكون هناك أمران يتحيزان يكون أحدهما تابعا للآخر فى ذلك والآخر متبوعا بالنسبة اليه سواء كان المتبوع أيضا تابعا فيه لثالث أولا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى وما يقال من أن كون أحدهما متبوعا للآخر فى التحيز ليس أولى من العكس ممنوع لجواز أن يكون فيهما معنى يقتضى تبعية أحدهما ومتبوعية الآخر فى التحيز على ما أشار اليه الشارح « مد ظله » وأما كون الجوهر متبوعا لكليهما فى ذلك فلا ينافى كون أحدهما بالنسبة الى الآخر أيضا متبوعا فيه كما هو واضح وان أريد أن التبعية فى التحيز لا يكون بأن يكون أحد الامرين تابعا والآخر متبوعا متحيزا بالذات من غير توسط شئ آخر فهو أول النزاع كما لا يخفى فالتحقيق أن قيام العرض بالعرض سواء بمعنى التبعية فى التحيز أو الاختصاص الناعت جائز غاية الامر أنه بالمعنى الاول أنه يختص بالتحيز دون الثانى فانه يتأتى فى المجردات أيضا كما يأتى من الشارح « مد ظله » فاحفظه فانه مما تفردنا به اذا وعيت ما تقرر من تحرير المقام ظهر أن الاولى فى التعبير الآتى أن يقول فليس كون أحدهما متبوعا للآخر أولى من كونه تابعا له ومن كون الجوهر متبوعا لكليهما فتدبره (قوله لانه متحيز بالتبع للجوهر الخ) أقول على التعليل منع ظاهر مما سبق

اذ هما من الاعتبارات الخ ولئن سلمنا انهما حقيقيتان فهما قائمان بالجسم
المتحرك لا بالحركة لانهما عبارتان عن قلة السكون وكثرته المتخلل بين اجزاء
الحركة حال السكون قائم بالجسم يحيى السيرامي

وبقاء الجوهر مشروطا بالعرض قديمة اذا كان بقاء الجوهر مشروطا ببقاء العرض
الممتنع البقاء وكان ما يتبدل بهذيته الجوهر العرض يلزم القول بعدم بقاء الجوهر
ايضا وانه في الآن الثاني شخص مغاير بالذات لما في الآن الاول فافهم
اي كالعرض ه

وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان
السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث
لزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع
بحيث لو جاز العدم عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لما ضر عدمه ثم في وجوده فدفعوا ذلك بان شرطوا بقاء
الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان
الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا
استغناء اصلا كذا في شرح المواقف
هذا بناء على حمل الحدوث على معناه المتبادر اما على ما
هو التحقيق من ان المراد به مسبوقية الوجود بالعدم فلا شك في اتصاف العالم
به حال بقائه فيكون محتاجا الى المؤثر حالة البقاء من غير ارتكاب
ذلك التمحل عبد الحكيم

حال الانتزاع فيه
اي حتى يعتد به والا فالكلام
والنجار من المعتزلة ذهبوا الى ان هـ
الجوهر مطلقا اعراض مجتمعة كما صرح به في المواقف
اوائل الجواهر التي في المقصد الثاني من المرصد
الاول
يس

واجاب المتكلمون اي عن هذا الالزام على جواز
قيام العرض في نفس الامر بوقوع السرعة والبطء
في الواقع وهما عرضان قائمان بالحركة التي
اشار اليه الشارح بالتمثيل ثم هذا الجواب على تقدير
تسليم ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت
تحقيق

حاصله منع وقوع قيام العرض بالعرض بمعنى
الاختصاص الناعت في الخارج لا منع الجواز
العقلي والا لكان الخلاف لفظيا
يس

صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات العقول عند الفلاسفة فضلاً عن أن يختص بالمتحيز بالذات ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه لكن لا يجب قيام الكل به لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بأن يكون عرض نعتاً لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة فان المنعوت حقيقة بالسرعة هي الحركة لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وأجاب المتكلمون بأن كلاً من السرعة والبطء ليس عرضاً زائداً على الحركة قائماً بها ذهما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى ولهذا يختلفان باختلاف الاضافة (و) الخامس من المباحث (أن الجمهور من المتكلمين على امتناع بقاء العرض زمانين) فانه على التقضي والتجدد ينقضي واحد ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية والمتجددة بوقته انما هو للقادر المختار وبقاؤه عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض ومن هنا يحتاجان في بقائهما الى المؤثر مع أن علة الاحتياج عندهم

(قوله لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص الخ) هذا موافق لما ذكره المصنف في شرح المقاصد لكنه قد سبق منا أن عدم وجوب قيام الكل بالجوهر وجواز قيام بعضها بالبعض ليس مخصوصا بهذا المعنى بل يتم ذلك في معنى التبعية في التحيز أيضا الا أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لا يجب انتهاؤه الى الجوهر بخلافه بالمعنى السابق كما مر مفصلا آنفا فتفطن (قوله مع أن علة الاحتياج عندهم الخ) أقول هذا مذكور في شرح المقاصد والمقصود منه بيان ما ألجأ المتكلمين الى القول بامتناع بقاء الاعراض وحاصله انهم لما جعلوا علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان يلزمهم القول بذلك هرباً من لزوم القول بالاستغناء عن المؤثر حالة البقاء لان الحدوث منتف في تلك الحالة فينتفي

الحدوث لا الامكان كما مر (لان مفهومه) اللغوى (ينبئ عن ذلك) أى عن عدم البقاء ولهذا يسمى السحاب عارضاً ورد بأنه انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء (ولانه) أى بقاء العرض (يستلزم قيام عرض) آخر هو (البقاء به) وقيام العرض بالعرض باطل لان القيام هو التبعية فى التحيز ورد بانا لا نسلم أن البقاء عرض بل هو أمر اعتبارى لانه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى

الاحتياج ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء العلة بخلاف الامكان فانه باق حالة البقاء أيضاً هذا ولكن فيه بحث فانه انما يتم لو أريد من الحدوث أول طريان الوجود ومن الاحتياج الى المؤثر الافتقار الى تأثيره ايجاداً أو اعداماً أما لو كان المراد من الحدوث كونه مسبوقاً بالعدم ومن الاحتياج توقف الوجود أو العدم أو استمرارهما على أمر ما كما سبق فلا كما هو ظاهر فلا ضرورة لهم الى القول بذلك فى اثبات الاحتياج على أنه لو سلم انما يفيد افتقار العرض بالذات والجسم بالعرض ولا يندفع عنهم شناعة استغناء الجسم من حيث ذاته حالة البقاء عن المؤثر فتدبر (قوله أى عن عدم البقاء الخ) كذا ذكروه لكن فيه بحث لانهم ان أرادوا أن مفهوم العرض ينبئ عن عدم البقاء زمانين لما رأوا استعماله فى نحو السحاب وهو غير باق زمانين فهو ممنوع بل أول النزاع وان أرادوا أنه ينبئ عن طريان الوجود بعد العدم فهو الحدوث المشترك بين الجوهر والاعراض (قوله عن عدم الدوام الخ) أقول مفهومه انما ينبئ عن طريان الوجود كما مر لا عن عدم الدوام أو البقاء (فان قيل) طريان الوجود ينافى الدوام قلت ممنوع ان أريد به الابدية كما عليه المتكلمون من أبدية النفوس مع القول بحدوثها وطريان وجودها وان أريد به الازلية أو كلاهما فسلم لكن يخرج الكلام عن الانباء بحسب المفهوم الذى كلامنا فيه فتدبر جدا وقد يقال انه لو سلم ذلك الانباء لغة فلا نسلم انه يلزم فى المعنى الاصطلاحى اعتبار تمام المعنى اللغوى

على أنه لا يتم على من يجوز قيام العرض بالعرض بناء على أنه هو الاختصاص الناعت (ولامتناع زواله) على تقدير بقائه وذلك (لانه) أى زواله على تقدير البقاء (اما لنفسه فيمتنع) وجوده لان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد أصلا ومنع بجواز أن يقتضى ذاته العدم لا مطلقا بل فى الزمان الثالث أو الرابع خاصة كما أن الحركة تقتضى العدم عقب الوجود خاصة (أو بزوال شرطه) فان كان عرضا أيضا (فيتسلسل) لانا ننقل الكلام الى ذلك الشرط وهلم (وان كان جوهرا دار) لأن بقاء الجوهر مشروط

(قوله فان كان عرضا الخ) هذا على تقدير الفرق بين العرض والجوهر فى هذا الحكم والا فالتسلسل لازم على التقديرين فافهم اه منه

(قوله بناء على أنه هو الاختصاص الناعت الخ) أقول قد مر أن عدم تمام ذلك ليس مبنيا على هذا المعنى فقط فتذكر (قوله على تقدير بقائه الخ) وقد يرد ذلك بالقلب بأن يقال لو لم يبق العرض ففناؤه أى عدمه عقيب الوجود حادث مفتقر الى سبب فسببه اما نفسه أو غيره من زوال شرط أو طريان ضد أو وجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكرتم (قوله تقتضى العدم عقيب الوجود الخ) غاية الامر أن ترجح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة (قوله أو بزوال شرطه) أى شرط وجود العرض كما فى شرح المقاصد (قوله فان كان عرضا) أى ان كان شرط وجود ذلك العرض عرضا (قوله وان كان جوهرا دار الخ) أى ان كان شرط وجود العرض جوهرا لزم الدور لما تقرر ان بقاء الجوهر مشروط بالعرض أيضا وفيه تأمل فان اللازم من ذلك توقف وجود العرض على وجود الجوهر لا على بقائه فلا يكون ذلك مع توقف بقاء الجوهر على وجود العرض دورا الا أن يقال ان البقاء هو الوجود لكن بالنظر الى الزمان الثانى والثالث وهكذا فليتأمل وبعد فيه أنهم متفقون على ان وجود العرض مشروط بالجوهر وبالجملة

بالعرض وردّ بجواز أن يكون مشروطاً بأعراض تتجدد في محالّها على سبيل التبادل بأن يصير اللاحق بدل السابق في الشرطية حتى تنتهي الى عرض لا يوجد الفاعل بدله فحينئذ يزول العرض لزوال شرطه (أو بطريان ضده فمدور) لان طريان أحد الضدين على المحلّ مشروط بزوال الآخر وموقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه لزم الدور وردّ بجواز أن يكون حدوث الطارئ وزوال الباقي في زمان واحد فاللازم الدور المعيّ وهو ليس بمحال (أو بفاعل) مختاراً كان أو موجباً (فـ) يلزم أن يكون له أثر ليصلح أنه مؤثر ولا يصلح أن (يصير النفي المحض أثراً) وفيه أنا لا نسلم أنه لا يصلح أثراً كيف وهو حادث مفتقر الى محدث ولو سلم فنختار أنه بفاعل بمعنى أن لا يفعل العرض أي يترك فعله لا بمعنى أن يفعل عدمه (والكلّ) من الادلة الثلاثة (ضعيف) لما مرّ على أنه لو

الاولى ترك هذا الترديد والاقتصار على لزوم التسلسل كما اقتصر عليه المصنف هنا وفي شرح المقاصد حيث قال واما سببه زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل انتهى وذلك لان الكلام في بيان امتناع كون سبب الزوال زوال الشرط لا في بيان امتناع اشتراطه بالعرض والجوهر فتبصر (قوله ورد بجواز أن يكون مشروطا الخ) أقول فيه نظر فان زوال الشئ وان كان بطريق الانقطاع كما في الامور المتجددة بتجدد الامثال أمر حادث مفتقر الى سبب فاذا نقل الكلام اليه يلزم التسلسل فافهم (قوله وهو ليس بمحال) نعم يكون للطريان سبق بالذات وهو لا ينافي المعية الزمانية على أنه يجوز أن تكون العلة طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معاً بالذات أيضاً وذلك كدخول كل جزء من أجزاء الحلقة الدائرة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يتحقق أحدهما بدون الآخر من غير استحالة (قوله مفتقر الى محدث) فالفاعل يعدم فيكون أثره العدم (قوله لا بمعنى أن يفعل عدمه الخ) كما سبق مفصلا (قوله من الادلة الثلاثة الخ) سيما الاول فانه احتجاج الظاهريين من المتكلمين

ثم الدليل الاخير لزم أن لا تكون الاجسام باقية بل لزم أن لا يوجد شئ من الاجسام والأعراض ثم انه أراد أن يفصل الاجناس المذكورة للعرض مقدما الكم لما يأتي فقال

(فصل) في بيان (الكم) هو (عرض يقبل القسمة لذاته) حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما تقبلها (أعني فرض شئ غير شئ) بواسطته فانك اذا تصورت شيأ ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه وانما فسر القسمة بما ذكر وهي القسمة الوهمية لان الفعلية وهي الفصل والفك بالفعل لا يقبله الكم المتصل

(قوله لزم أن لا يوجد شئ الخ) وذلك بأن يقال لو وجد شئ منها لما جاز زواله لانه أمر حادث مفتقر الى سبب فسببه اما نفسه الى آخر ما سبق والحق كما عليه المحققون ان العلم ببقاء بعض الأعراض سيما الاعراض القائمة بالنفوس كالعلوم والادراكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في البقاء على مجرد المشاهدة حتى يرد الاعتراض بأن الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد باقيا كالماء المصبوب من الانبوب (قوله لما يأتي) أي في الكيف وليوافق التفصيل الاجمال (قوله وهي القسمة الوهمية الخ) ذكروا للكم خواص ثلاثا احداها القسمة الوهمية وهي كون الشئ بحيث يقدر بالبعض منه وذلك باشتماله على مايعده أي يفنيه بالاسقاط عنه مرارا امابالفعل كما في الكم المنفصل كالاربعة تعد بالواحد أربع مرات واما بالقوة كما في المتصل كالسنة تعد بالشهر والشهر باليوم واليوم بالساعة وثانيها القسمة الفعلية وهي الفصل بالفعل بأن يحدث له هويتان بعد أن كانت له هوية واحدة وثالثها المساواة واللامساواة بمعنى أنه اذا نسب الى كم آخر فاما أن يكون مساويا له أو أزيد أو أنقص لانه لما اشتمل على أجزاء وهمية أو فعلية فاذا نسب الى آخر لزم أن يكون عدد أجزائهما على التساوي أو التفاوت (قوله لا يقبله الكم المتصل الخ) وفي شرح المقاصد ماحاصله أن الامام ذكر أن القسمة الوهمية هي التي يصح تعريف

لأنّ القابلَ يبقى مع المقبولِ وعند الفكّ الواردِ على الجسمِ لا يبقى الكمُّ المتّصلُ الاوّلُ بل يزولُ ويحصلُ هناك كمّانِ آخرانِ نعم الكمُّ المتّصلُ معدُّ المادةِ لقبولِ الانقسامِ لكن لا يلزمُ حصولُ ذلك الاستعدادِ في نفسِ المقدارِ أي الكمِّ المتصلِ ولا بقاءُ المقدارِ عند حصولِ الانقسامِ اذا عرفتَ هذا (فـ)اعلم أنّه (منفصلٌ ان لم يكن لأجزائه حدٌّ مشتركٌ) وهو ما يكون نهايةً لاحدِ الاجزاءِ وبدايةً للآخرِ بعينه

الكم بها لا الفعلية الانفكاكية ولا المساواة واللامساواة أما الفعلية فلأن قبولها من عوارض المتصل دون المنفصل فلا ينعكس تعريف مطلق الكم بها وأما المساواة فلأنها لما لم تكن تعرف الا بالاتفاق في الكمية يكون تعريف الكم بها دورا الا أن يقال ان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس مع المحل فلا حجر في أن يقصد في التعريف بها تعريف المعقول بالمحسوس ثم قال ان الامام بنى كون قبول القسمة الانفكاكية الفعلية من عوارض المتصل دون المنفصل على أن قبول الشئ للشئ عبارة عن امكان حصوله وعروضه له لكن من غير أن يحصل ويعرض بالفعل ولا شك أن الانقسام في المنفصل حاصل بالفعل وأما اذا أريد بالقبول أعم من الامكان والفعل أعني فرض شئ غير شئ فلا خفاء في شموله للمتصل والمنفصل ثم نقل أيضا عن الامام أنه قال القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار ولا يمكن حصولها له اذ عند حصولها يبطل المقدار ويحدث مقدارانِ آخرانِ الى آخر ما قاله الشارح «مد ظله» فحينئذ أقول لا يخفى ما في هذا النقل من الاضطراب فان تسليم كون قبول القسمة الفعلية بمعنى امكان حصولها وعروضها الخ من عوارض الكم المتصل ينافي ما تقرر آخرا من استحالة عروضها للمقدار وعدم امكان حصولها له كما قرره الشارح أيضا وهو ظاهر فالتحقيق الذي يجمع به جوانب الكلام هو أن قبول القسمة الفعلية الذي هو من عوارض المتصل وخصائصه انما هو بمعنى حصولها بالقوة من غير أن تخرج الى الفعل كما يفيده مقابلة الامكان بالفعل والمستحيل الذي تقرر آخرا هو عروضها وخروجها الى الفعل فانه اذا خرج الى الفعل لم يبق المتصل بل يحدث مكانه المنفصل فلا منافاة نعم قبولها بمعنى امكانها



بعد الطول الاقتصادي لها

عمر الكمية
التزود
اولاً

(وهو العدد) لا غير لأن حقيقة المنفصل ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك (ومتصل ان كان) لأجزائه حد مشترك فهو ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء متلاقية عند حد مشترك يكون بداية لأحد الأجزاء ونهاية بعينه للآخر (وهو) أي المتصل (ان كان غير قار) بحيث لا يمكن اجتماع أجزائه في الوجود (فزمان والا فمقدار) وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فهو (خط أو) قبلها في جهتين فهو (سطح أو) قبلها في الجهات الثلاث فهو (جسم تعليمي وقد يؤخذ) المقدار (مع اضافة فيسمى الطول والعرض والعمق) فيقال الطول على البعد المفروض أولا وعلى أطول الامتدادين والعرض على المفروض ثانيا

(قوله بحيث لا يمكن اجتماع الخ) فان قيل اذا امتنع اجتماع أجزائه فما معنى اتصاله قلنا اتصاله انما هو في الوهم دون الخارج اه منه

الاعم من القوة والفعل يشمل القسمين كما سبق ثم أقول لا بعد في أن يجعل قبول القسمة الخارجية الى الفعل من عوارض الكم المتصل أيضا لكن لا بمعنى أن نفس المقدار يكون معروضا لها بل بمعنى أنه يعد المادة لقبولها كما أشار اليه الشارح «مد ظله» بقوله نعم الخ ولا استحالة فيه فتدبر فانه دقيق (قوله وهو العدد) وذلك كالخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد منها للاشتراك كان الباقي أربعة لا خمسة وان أخذ واحد خارج لها صارت ستة (قوله عند حد مشترك) لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح على خط مشترك والجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه فيتوهم فيه شئ هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل (قوله بحيث لا يمكن اجتماع الخ) الاولى بحيث لا تجتمع أجزاؤه باسقاط قيد الامكان كما في شرح المقاصد لئلا ينافي ما يأتي عنه «مد ظله» من عدم التنافي بين أجزاء الزمان فتدبر

المقاطع للاول على زوايا قوائم وعلى أقصر البعدين والعمق على الامتداد الثالث المقاطع للاولين كذلك وكل منها مقدار مأخوذ مع إضافة فحينئذ لا يكون من الكميات الصرفة وأما نفس الامتدادات أعني الخط والسطح والجسم فمن الكميات المحضة (وعند المتكلمين العدد اعتباري) لأنه مركب من الوحدات والوحدة من الامور الاعتبارية لما مر في باب الأمور العامة وكأن الخلاف منهم في وجود العدد مبني على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الامور الذهنية كما ذكره في شرح المقاصد (والمقادير) عندهم (جواهر مجتمعة) اذ الجسم عندهم مركب من أجزاء لا تتجزأ وهي منفصلة الا أنه اصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها لا تحس بانفصالها فلا اتصال ولا عرض

(قوله على الامتداد الخ) وهو الثخن المعتبر من أعلى الشيء الى أسفله (قوله لا تكون من الكميات الصرفة الخ) بل مأخوذة مع اضافة ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل (قوله فمن الكميات المحضة الخ) أي مأخوذة لا بشرط شيء وأما أخذها بشرط لا شيء فيمكن في الجسم التعليمي دون الآخرين أما الاول فلانه يمكن تخيله بشرط أن لا يكون معه غيره حتى ان أصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك الخارج أيضا وأما الآخران فلو أمكن أخذهما كذلك لامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم أن يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وأن يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا أو خطا وهو محال كذا في شرح المقاصد أقول في امكان تخيل الجسم التعليمي بشرط عدم الجسم الطبيعي نظر أيضا اذ حينئذ يلزم أن يكون قائما بنفسه فلا يكون المتخيل عرضا بل جسما وهو محال اللهم الا أن يقال القيام بالغير ليس من ذاتيات الجسم التعليمي على ما سبق ان العرض المأخوذ في مفهومه ذلك ليس جنسا للاعراض فانتفاء تخيله لا يستلزم انتفاء الجسم التعليمي فتفطن جدا (قوله من أجزاء لا تتجزأ الخ) والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره تتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره

قوله فقال الشارح الخ
تركيب الجسم بالحقيقة
أي بين الأجزاء التي منفصلة
متناهية عند اهم بل شرح مواقف
الآلة لنصف الخ

وهو متصل في نفسه (أو نهايات وانقطاعات) فان السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح والجسم التعليمي مركب من السطوح التي هي أمور عدمية فالكل أمور عدمية (والزمان وهمي اذ) هو اما ماض أو مستقبل أو حاضر و (لا وجود للماضي والمستقبل) وهو ظاهر (ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء) اذ لو وجد فاما أن يكون منقسما أو لا وعلى تقدير الانقسام اما أن تكون أجزاؤه معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه واما أن تكون مرتبة فيتقدم بعض أجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف فلا بد أن يكون غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يحضر عقبه فيكون هو أيضا غير منقسم وهكذا فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات و يلزم من ذلك كون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ لانه ينطبق عليها و كذلك الجسم

تتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ثم احتج الحكماء على كون المقادير أعراضا لا جواهر بأنها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة تجعل تارة مدورة لها سطح واحد وتارة مكعبة لها سطوح والمكعب تارة مستطيلا يزداد طوله وينقص عرضه وتارة بالعكس وأجيب بأن الذى يتغير ويتبدل هو وضع الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد تجتمع وقد تفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيآت مخصوصة فان أريد بثبوت المقادير ثبوت هذه الهيئات فلا نزاع وان أريد ثبوت أعراض قائمة بالجسم غير أجزائه وهيئات ترتيبها فممنوع (قوله فالكل أمور عدمية الخ) احتجت الفلاسفة على كونها وجودية بأنها ذوات اوضاع تشير اليها اشارة حسية بأنها هنا وهناك ولا اشارة الى العدم وأجيب بأن الاشارة انما هى الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتبا مخصوصا ولها نهايات هى أعدام وانقطاعات بمعنى أن الجواهر ليست بعدها جواهر أخر (قوله وكذلك الجسم الخ) فيلزم تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ وهو باطل الزاما على الحكماء ومن ههنا لا يتم النقض على المتكلمين بما يقال لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الحركة موجودة

لانهما من عوارضه ومنطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث اذا فرض فى أحدها جزء فرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب أحدها من أجزاء لا تتجزأ كان الآخران كذلك وذلك يستلزم خلاف ما أنتم عليه (ولان) الزمان لو وجد كان بعض أجزائه متقدما على بعض للقطع بأنه ليس أمرا قار الذات مجتمع الأجزاء والا لكان الحادث الآن حادثا يوم الطوفان و (تقدم أجزائه ليس الا بالزمان) ضرورة امتناع اجتماع المتقدم مع المتأخر هنا وامكانه فى سائر أقسام التقدم فيكون للزمان زمان (فيتسلسل) لانا ننقل الكلام الى ذلك الزمان وتقدم أجزائه وهلم (ولأنه لو وجد) الزمان (لامتنع عدمه بعد وجوده لكونه) أى لكون

جريانه فيها أيضا مع أن وجودها معلوم بالضرورة وذلك لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء بخلاف الحكماء نعم للحكماء أن يقولوا لو كان وجود الشئ المستلزم لوجود ما هو محال عندنا محالا لزم أن يكون وجود الحركة ممتنعا لاستلزامه الجزء الممتنع عندنا واللازم باطل لوجود الحركة بديهة اللهم الا أن يمنع جريان الدليل فيها وذلك لان الوجود من الحركة هو الحصول المتوسط على الاستمرار من أول المسافة الى آخرها وهو ليس بمتجزئ الى الماضى والمستقبل والحاضر حتى يتأتى فيه الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم بذاته وليس بحاصل من المبدا الى المنتهى فتدبر فانه من المزالق (قوله خلاف ما أنتم عليه الخ) معاشر الفلاسفة من امتناع تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ بل امتناع الجزء فى نفسه فليتأمل (قوله والا لكان الحادث الآن حادثا الخ) هذا ما قال به الجمهور لكن أقول لو كان الزمان أمرا قارا مجتمع الاجزاء ممتدا كالمسافة كما يأتى عن بعض وكانت الموجودات المترتبة موجودة كل منها فى جزء من أجزاء ذلك الامر الممتد فلا نسلم أن ذلك يستلزم كون الموجود فى جزئه الذى هو الآن موجودا فى جزئه الذى هو يوم الطوفان مثلا لم لا يجوز أن تكون الموجودات الواقعة فى أجزائه المترتبة كالواقعة فى أجزاء

عدمه بعد الوجود (زمانيا) لما مر واذا امتنع عدمه (فيلزم وجوبه مع تركبه) لانه يقبل الانقسام الى الماضي والحال والاستقبال (وتقضيه) لانقضاء اجزائه شيئا فشيئا وكل ذلك ينافي الوجوب (ورد) الاول (بأن الماضي والمستقبل موجودان) كيف لا ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والمستقبل ما يحصل له الوجود غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال (والعدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقا) فان قيل الموجود منحصر في الموجود في الماضي والمستقبل والحال واذا لم يكن موجودا في احدها كان معدوما قطعا قلنا انحصار الموجود في الموجود في الاقسام الثلاثة ممنوع لجواز أن يكون من الموجودات ما لا يكون وجوده في الزمان كالزمان نعم يتم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسما برأسه

المسافة كل في حيزه فكما لا يستلزم ذلك كون الواقع في منتهى المسافة واقعا في مبدئها مثلا فكذلك فيما نحن فيه لا بد في الفرق من دليل فتدبر اذا تقرر هذا ظهر لك المنع على ما سبق من تحرير البيان المذكور لاستلزام وجود الحاضر لوجود الجزء فليتذكر وليتدبر (قوله لما مر الخ) من أنه لا يجامع فيه المتأخر المتقدم ولا بد أن يعتبر فيه أنه ليس بذاتي أيضا (قوله لجواز أن يكون من الموجودات الخ) سلمنا أن الزمان ليس موجودا في زمان آخر بل هو موجود في حد ذاته لكن لا خفاء في أن المطلق لا يوجد الا في ضمن أقسامه فالزمان اذا كان منحصرا في الاقسام الثلاثة التي هي الماضي والمستقبل والحال لا يوجد الا بوجود شئ منها اذ لو لم يوجد شئ منها لزم كونه معدوما كما هو مذهب المتكلمين وحينئذ اما أن يقولوا بوجود واحد منها وهو الحاضر الذي كان قبل الوجود مستقبلا ويصير لعدم انقضائه ماضيا أو غيره أو يقولوا بوجود اثنين منها كما هو مقتضى هذا الجواب أو بوجود الثلاثة والكل باطل عندهم أما الاول فظاهر وأما الثاني فلأنه مع ما يأتي ترجيح بلا مرجح وأما الاخيران فلاستلزامهما على قاعدتهم اجتماع أجزاء الزمان كون

والزمان ليس موجودا في احدها والا لزم ان لا يكون للزمان زمان فكان معدوما

ثم لكن المطلق من حيث هو غير موجود بل وجوده انما هو بوجود ما صدق عليه وفي ضمنه ووجود ما صدق هنا بطل قطعا فانتفى وجوده

بل هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما ويجوز أن يكونا موجودين في الجملة وإن لم يوجدا في شيء من الأزمنة فإن قيل الموجود في الجملة إما منقسم فيلزم اجتماع أجزاء الزمان أو غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لأن معنى الاجتماع المقارنة والمعية أي عدم مسبوقية البعض بالبعض أو غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وإن لم ينقسم بالفعل (و) رد الثاني بأن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وإن كان بالزمان لكنه ليس بزمان آخر

(قوله لجواز الانقسام بالوهم الخ) ورد بأن هذا الوهم إما مطابق للواقع فيلزم وجود أجزائه بالفعل والا لم يكن ذا أجزاء أصلا فيلزم الجزء اه منه

الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان فتدبره فإنك لا تجده لغيرنا (قوله ويجوز أن يكونا موجودين في الجملة الخ) لا يخفى أنه وإن سلمنا ان عدمهما في الزمان لا يستلزم عدمهما مطلقا كما مر آنفا لكن لا شك أن وجودهما في الجملة لا يخلو اما أن يكون مع الاتصاف بالماضوية أي انقضاء الوجود والمستقبلية أي عدم الاتصاف بالوجود بعد فيلزم منه اجتماع النقيضين أو مع الاتصاف بالحضور فهو مع منافاته لما سبق من أن الحال أمر موهوم قول بوجود الحاضر المستلزم لوجود الجزء وإنما فسرنا الماضي والمستقبل بما ذكر دون ما مضى زمانه وما يأتي زمانه لأن الكلام في تسليم أنهما ليسا زمانيين وسيأتي في الحركة ماله تعلق بذلك وبالجملة لا محيص عما ذكر الا بالتمسك بما ذهب اليه المتكلمون من أنه أمر اعتباري فتفطن (قوله قلنا منقسم ولا اجتماع الخ) ان قيل فيتقدم بعض أجزائه على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا قلنا الكلام في وجود الماضي والمستقبل لا الحاضر وبعد فيه تأمل اذا تقرر هذا ظهر ضعف ما قاله في شرح المقاصد من أنه قد يجعل هذا جوابا عن أصل الاستدلال فتبصر

ويجوز ان يكونا موجودين
في الجملة معناه وجودهما في ذاتهما
من غير احتياج الى الزمان فان احتياج ه
الزمان في الوجود الى الزمان مسلم واحتياج الزمان
ينزاليه تم
مع الرواندزي

ولذلك تتدرك اه
قد يتم ان هذا الرد على ه
و نقد مذهب الحكيم وهم لم يتولدا
بالتقدم الذاتي فلذلك مراد المق ان التقدم
زماني. لكن عارض لذات الاجزاء وليس اسناده اليها
مجازاً كما له يكون في غير اجزاء الزمان فتأمل بريس
ولذلك وجه التأمل ان الآن بعد تحرير كلام المق على
و نقد مذهب الحكماء اعترض عليهم من طرف ه
التكلمين حيث قال ولذلك الخ مح

نظراً الى الوجود منه منشأها التقدم بحسب المفهوم
غير التقدم بحسب الوجود وغير مستلزم له فلا
يتم التقريب على انه يرد عليه ان يتم ان التقدم
بين اجزاء الماهية بالذات لكون الاجزاء قبل
الملف نظراً الى الوجود منه منشأها غير حاجة
الا عارض زمان فتأمل
سرده

لان التقدم الزمانى لا يقتضى أن يكون كل من المتقدم والمتأخر فى زمان بل يقتضى امتناع الاجتماع و (التقدم) بهذا المعنى بين أجزاء الزمان (بالذات) بمعنى أن تقدم بعض أجزائه على بعض بالنظر الى ذاته من غير احتياج الى عارض هو زمان آخر ككون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض ولعلك تقول ان امتناع الاجتماع لأجزاء الزمان ليس بالذات وانما يكون كذلك لو كان بين أجزائه على فرض وجوده تناف بالنظر الى ذاته وليس كذلك لانها متساوية فى الذات وانما التنافى بواسطة وصف المضى والحضور مثلا فالحق أن التقدم والتأخر بهذا المعنى انما يكون بالذات بين وجود الشئ وعدمه لتنافيهما وعروضه لغيرهما انما هو بواسطتهما وتوهم الزمان انما هو من ملاحظة تقدم وجود الشئ على عدمه وعكسه وعدم اجتماعهما أو من ملاحظة استمرارهما

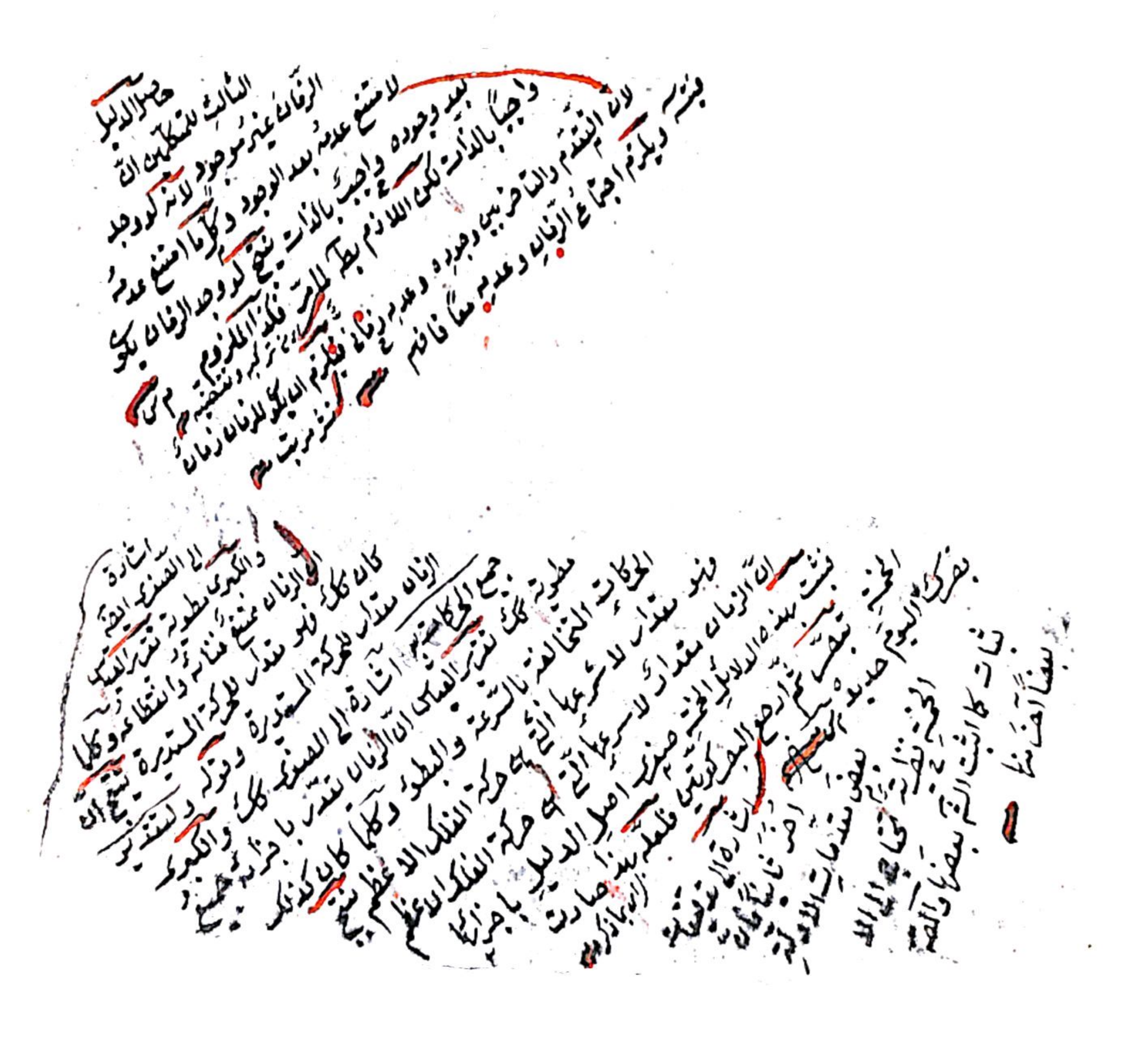
(قوله وتوهم الزمان الخ) فكما يتوهم المكان من وجود أمر ذى مقدار يتوهم وجود مقدار آخر يشغله هو وعلوه وليس كذلك وانما هو متوهم من كون ذلك الموجود ذا مقدار فيتوهم منه أنه يحتاج الى مقدار آخر ينطبق عليه كذلك للزمان أمر متوهم من وجود الحادث وعدمه السابق واللاحق فانه يتوهم من ذلك أن هناك أمرا يقارن وجوده وعدمه السابق واللاحق ولا تجتمع أجزاؤه وليس كذلك وانما هو توهم محض كما يتوهم من اجتماع أجزاء الجسم واتصالها وجود أمر آخر وراء ذلك يسمى بالبعد القائم به اه منه

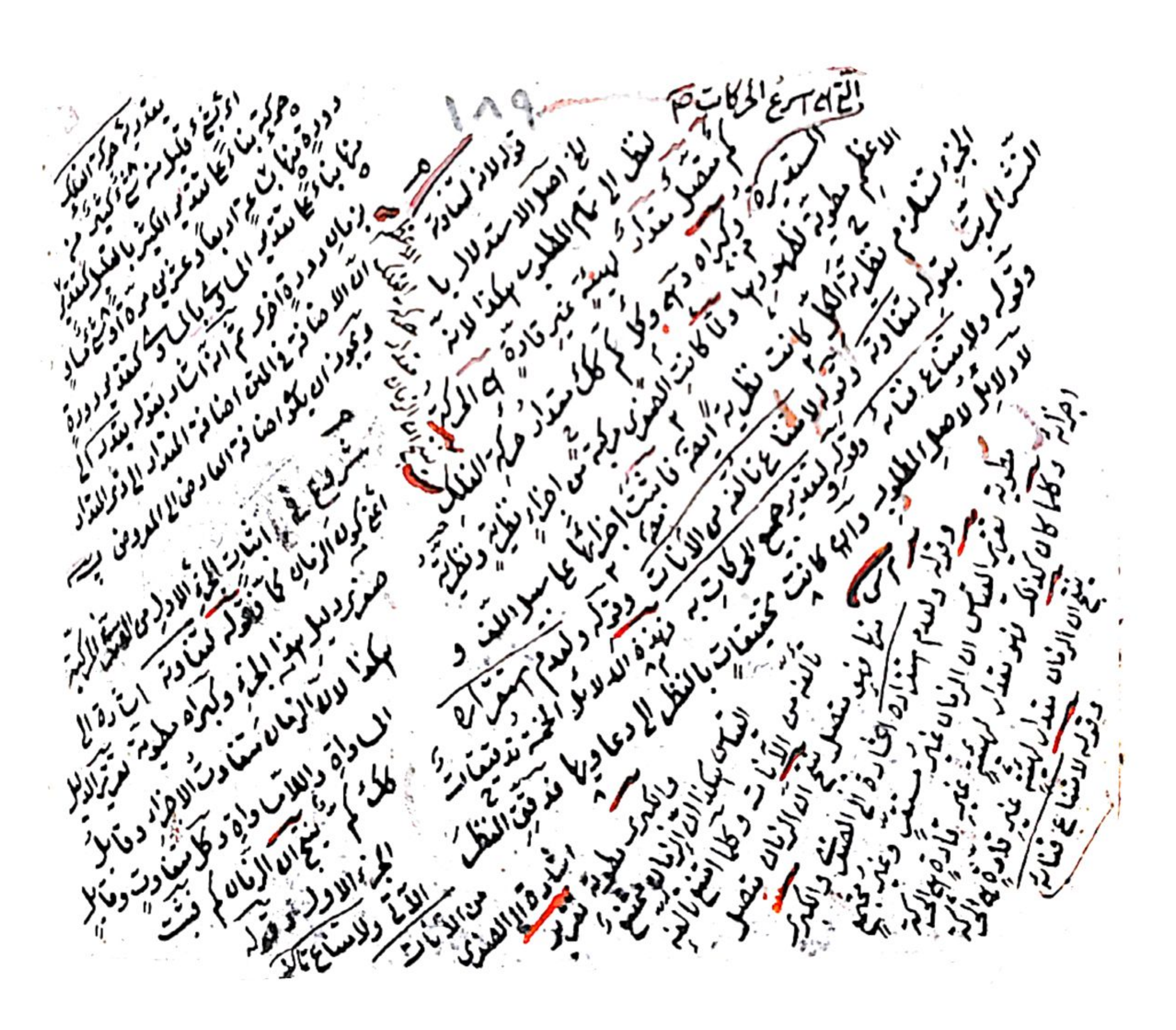
(قوله بمعنى أن تقدم بعض أجزائه الخ) فسره بهذا لئلا ينافى ما يقال انه ليس تقدما ذاتيا فافهم (قوله ولعلك تقول) أقول لا وجه لهذا بعد ما فسر التقدم بالذات بما ذكره الآن يقال هذا تدقيق بتغيير التفسير بأن يكون المراد بما هو بالذات ما يكون مقتضى الذات لا ما يكون معتبرا بالنظر الى الذات دون أمر خارج عنه لكن بعد فيه

(و) رد الثالث بأن (بعدية العدم فى طرف الماضى) وهو الآن فان كون
العدم بعد الوجود لا يقتضى أن يكون فى زمان بل يجوز أن يكون فى الآن
الذى هو طرف الزمان الماضى أعنى الطرف الذى به انقضى وانقطع الزمان
(ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا) يقتضى الوجوب الذاتى الذى (ينافى
الامكان) لجواز أن لا يقتضى الوجود نظراً الى ذاته غايته أن يكون دائماً بتجدد
الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه (وقالوا) يعنى الحكماء (الزمان)
مبتدأ وقوله (وجود امتداد) مبتدأ ثان موصوف بما أضيف اليه بقوله
(يتصف) ذلك الامتداد بالذات (بالمضى والاستقبال) اقتصر عليهما
لما مر أن الحال ليس قسماً برأسه (وبلحوقه التقدم والتأخر بالذات بحيث لا يصير
قبله بعد ولا بعده قبل) وغيره يكون قبلاً لمطابقته الجزء القبل وبعداً لمطابقته
الجزء البعد وقوله (ضرورى) خبر المبتدإ الثانى والثانى مع خبره خبر الاول
واستغنى عن الضمير العائد اليه بوضع الظاهر موضعه فان الامتداد المذكور

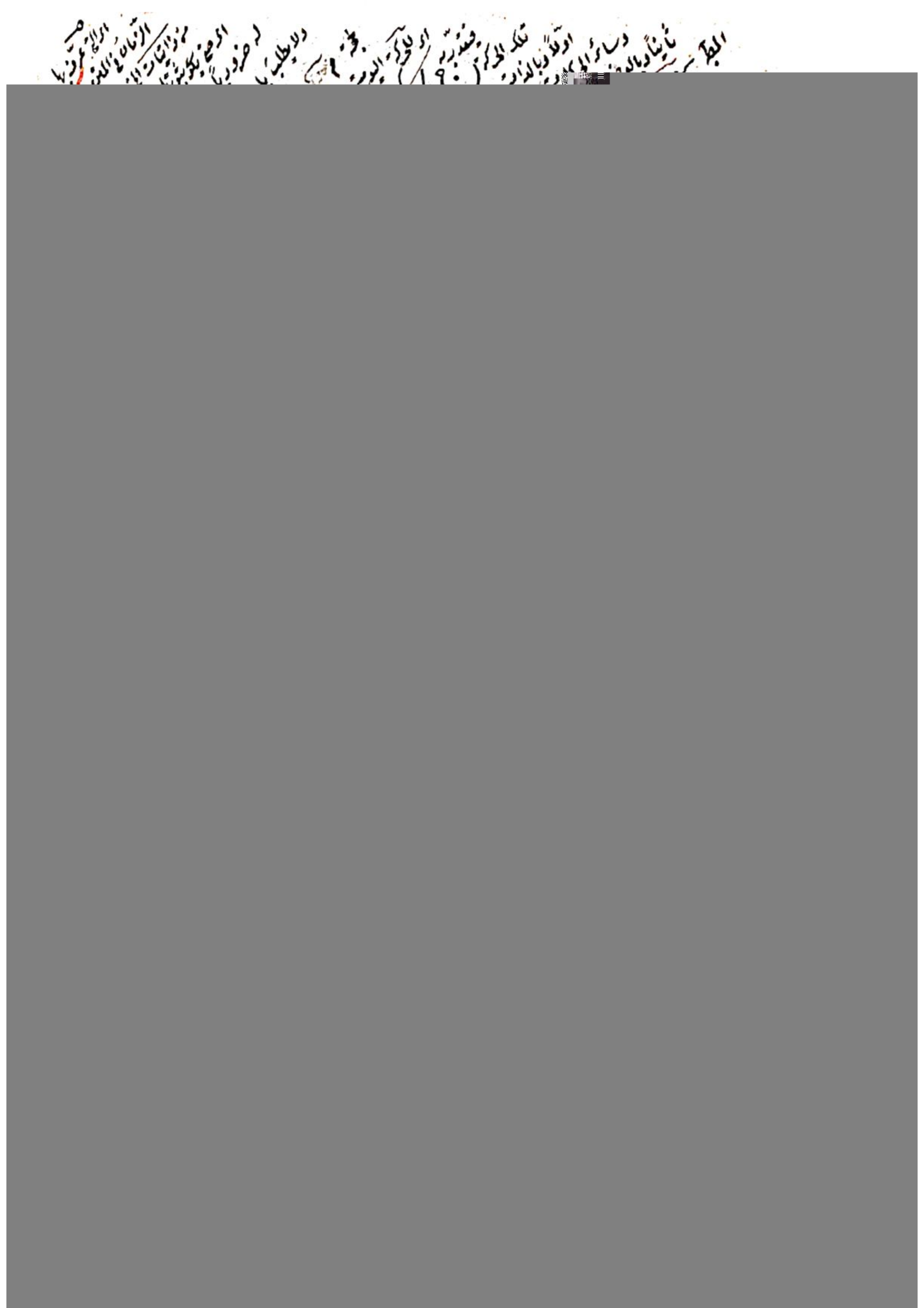
(قوله وقالوا الزمان وجود امتداد الخ) فيه أنه لو وجد الزمان فاما أن يكون واجباً أو ممكناً والاول
باطل لما مر وكذا الثانى لانه قديم عندهم والقديم يمتنع عدمه اتفاقاً ولو أريد أنه
قديم بالنوع قلنا يبطله برهان ابطال اللاتناهى اهـ منه

تأمل فان كون امتناع الاجتماع من مقتضيات الوجود والعدم لا يستلزم كون
التقدم والتأخر من مقتضياتهما كما هو ظاهر مع أن الكلام فى التقدم بالذات دون
امتناع الاجتماع وان كان من لوازمه فظهر أن قوله فالحق أن التقدم والتأخر الخ
ممنوع من وجهين فتدبر جداً (قوله والثانى مع خبره الخ) أقول لما كانت نسخة
المتن الواصلة الينا غير معتمد عليها فهى تحتمل كون المبتدإ الاول فيها زائداً من





هو الزمان كأنه قال الزمان وجوده ضروري الا انه عسر هذه الصنعة لنوع توضيح ويجوز أن يكون وجودا مبتدأ وخبرا فقوله ضروري خبر بعد خبر (يعرف به العامة ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والأيام والساعات) وإنما الخفاء في حقيقته واليه أشار بقوله (وأما حقيقته فقيل) القائل ارسطو ومتابعوه هو (مقدار) يعني كما متصلا يقدر به (حركة الفلك الاعظم لانه لتفاوته) وقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة أخرى منه وأقل من زمان دورتين وأكثر من زمان نصف دورة (كم) لان التفاوت من خواص الكم (ولامتناع تألفه من الآنات) لان تألفه منها كما مر يستلزم الجزء (متصل) فانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات ويلزم منه الجزء (ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة هي الحركة) والا لكان هو ايضا قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود والضرورة حاكمة ببطلانه (ولامتناع فنائه لما مر) من أن بعديته العدم بالزمان (مقدار للحركة المستديرة اذ) الحركة (المستقيمة تنقطع) لما سيأتي من تناهي الأبعاد وانه لا بد بين كل حركتين مستقيمتين من سكون (وانتقدر بجميع الحركات لانه مقدار لاسرعها) لان زمان أسرع الحركات أقل فان قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة والاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع والمائة بالعشرة وأسرع الحركات هي



19.

بان مبناه على امور
الفلاسفة وما يدل على ضعف
هذا الرأي ايضا ان ذلك المقدار الذي
هو امر محقق عندهم ممتد بمقدار امتداد حركة
الفلك الاعظم عارض لها مسمى بالزمان انه قالوا هـ
جزء في امور كذلك [illegible] كانت الافلاك كالكواكب
الآنات الآتية بالزمان تشخص هو اكم الغير القار
في الزمان لكونه كما منها كما متصلا غير قار الى ايضا
ذات لم يقولوا بعروضها للآنات بحسب الوهم فيتحد
مع عروض الامر المذكور لحركة الفلك الاعظم الا
بحسب ايضا بل لم يقولوا بكون هذه الحركة زمانا بل
كونها امرا ممتدا عندهم اراد حركة سائر الافلاك
مستحقا للطلوع الشمس ولم يكن مستحقا
لمجيء زيد كما دل عليه الدوران ثم اذا قال يجيء
مع طلوع الشمس يعني حين جاء زيد لكان مستحقا
لمجيء زيد دون طلوع الشمس الاول فيسئل عن شرح

بعد فرض نفيه

هذا (و) اعترض على هذا البيان بأن (مبناه على أصول الفلاسفة) من بطلان الجزء الذى لا يتجزأ وامتناع اتصال الحركات المستقيمة وامتناع فناء الزمان (وقيل) والقائل من المتكلمين الزمان (متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم) أى مبهم غير معلوم وانما يقدر به لازالة ابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات بحسب علم المخاطب فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان السائل مستحضرا لطلوع الشمس وقصدهم من هذا التفسير افادة أن ليس الزمان أمرا محققا قابلا هو واعتبار يتعاكس لا بيان الحقيقة اذ لا حقيقة للوهميات (والقدماء) من الحكماء (على أنه جوهر)

فاحفظه فانه لا ينبغى الامساك عن أمثاله (قوله وامتناع فناء الزمان الخ) ولزوم أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين وعلى تقدير تسليم تلك الاصول أو الزام الخصم اياها بأن يجعل ما ذكر احتجاجا من بعض الفلاسفة على بعضهم قد يقال لانسلم ان القابل للتفاوت يكون كما انما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو فى حيز المنع ثم عورض الدليل المذكور بوجوه منها أن الزمان لو كان مقدارا الحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة اليه بانطباقه عليها أما الملازمة فلان الزمان حينئذ أمر متغير والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق هو أن يكون جزء من هذا مطابقا لجزء من ذاك على الترتيب فى التقدم والتأخر وأما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بوجود الحركة أمس واليوم والغد كذلك نقطع بأن الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة فيها فان جاز انكار هذا جاز انكار ذاك ولهذا ذهب أبو البركات البغدادى الى ان الزمان مقدار الوجود كما ذهبنا اليه فى بعض رسائلنا قبل الاطلاع على مذهبه وأجيب بأن النسبة الى الزمان هو حصول فيه أعم من أن يكون حقيقة كالحركة أو تقديرا كالسكون فان معنى كونه فى ساعة أنه لو فرض أنه

لاعرض (مستقل) أى مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها فمنهم من زعم أنه
واجب الوجود إذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لأن التقدم والتأخر بين
وجوده وعدمه ليس إلا بالزمان فإن كان عين الزمان الأول لزم وجود الشيء
حال عدمه وإن كان غيره لزم التسلسل فلعله لم يرد بالجوهر ما هو قسيم للممكن
ورد بعد تسليم المقدمات بأن امتناع العدم بعد الوجود أو قبله لا ينافي الامكان
ومنهم من اعترف بإمكانه وعمدتهم في اثبات كونه جوهرا مستقلا دعوى ضرورة
أنه يقطع بوجوده وإن لم يوجد جسم ولا حركة) حتى لو فرضنا أن الفلك كان
معدوما فوجد ثم فنى كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده
وتأخره عنه فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهرا أزليا يتبدل
ويتغير بحسب النسب والاضافات المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم

حركة لكانت في ساعة وأيضا نقل من ابن سينا أنه قال ان معنى انتساب المتغير
الى الزمان هو أنه فيه وغير المتغير هو أنه معه ومنها أن الحركة كما سيجيء تطلق
على كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى وهو أمر ثابت مستمر الوجود وعلى
الامر الممتد في المسافة من المبدا الى المنتهى وهو وهمي محض فإن جعل الزمان
مقدارا لها بالمعنى الاول كان قارا وهو محال أو بالمعنى الثاني لم يكن أمرا موجودا
وأجيب بأنا نختار الثاني وهو أمر غير قار موجود لكن بمعنى أنه يوجد جزء فجزء
منه من غير أن يحصل منه جزآن دفعة وهذا لا ينافي كونه وهميا من حيث المجموع
الممتد فتدبر ومنها أنه لو كان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها محالا
واللازم باطل وأجيب بأن الحكم بوجود امتداد به التقدم والتأخر على تقدير
أن لا تكون حركة أصلا انما هو من الاحكام الوهمية الكاذبة كالحكم بأن
خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعترض بأنا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود
الحركة وعدمها على السواء إن حقا فحق أو وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى
البيان كذا ذكره (قوله أى مجرد عن المادة الخ) أقول الظاهر من عباراتهم

وللاشياء من عوارضها ويعارض بالنقض الى من قال بامكانه
بانا لو فرضنا ان ذلك الجوهر المجرد كان معدوما فوجد ثم فني كنا
قاطعين بوجود امر وبتقدم ذلك الجوهر مختلف من قال بوجوبه
لان فرض عدمه محال والمحال جاز ان يستلزم المحال ش

١٩٣

وان كان عينه لزم التس[لسل]
لانا ننقل الكلام الى ذلك الزمان ونقول
انه واجب الوجود ايضا لعدم امكان عدمه الثابت
او الا هو لان التقدم والتاخر بين وجوده وعدمه ليس
الا بالزمان الى آخر الكلام وبهذا تم ان التسلسل بالنسبة الى العدم الثابت
في الامور الا متناهية في الموجودة بالفعل وبالنقل الى العدم اللاحق في
الامور المستقبلة الغير المتناهية بين لا يستحيل عنده وهو جائز وفاقا والاول
باطل عند المتكلم دون الثاني وانتم ان كان
فلا يكون نفكا ش

او اشارة الى ان في نفي حقيقة الزمان مذهبين
آخرين احدهما ان الفلك الاعظم ويستدل عليه بانه محيط بكل الاجسام
المتحرك والزمان محيط بها ايضا والثاني حركة الفلك لانها غير قارة
والزمان غير قار ايضا ورد بان كلا من الاستدلالين موجبتين
من الشكل الثاني فلا ينتج على ان الاوسط غير متحد في الاول فيكون
الاوسط في المقدمتين مختلفة المعنى وان الحركة توصف بالسرعة
والبطء حقيقة بخلاف الزمان ش اعتراض على الدليل
الثاني م

الا انه عند المتكلمين عدم محض اي في الخارج قيل نفس الامر عندهم يساوي الخارج لعدم قولهم بالوجود الذهني فعلى هذا يكون عدماً محضاً في نفس الامر والخارج معاً وفيه ان نفس الامر اعم من الذهن والخارج فلا يلزم من انتفائهما انتفائه لجواز ان يتحقق الشيء في حد ذاته وان لم يوجد في الذهن والخارج كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار تامل

سردشي

بعدم ثبات الابعاد بثبات الابعاد كما قد ظن ومن تبعه
لزم تجويز خلوه عن التمكن وهم اصحاب الخلاء القائلون وتجويزهم تجويزه وهم القائلون
حسين سردي

الخارج اي الكلام يصح ان ينتزع من هذا البعد لا عن كونه في مكانه في
بانه مكان فيكون الجسم عبارة عن كونه بحيث
بعداً يتقدره ينفذ فيه بعده ويحكم
ان العقل ينتزع من الجسم
التوهم ويختلف
على سبيل
وعند الحكماء وهم نفاة
حسين سردي

فلا تداخل تامل حسين سردي
حيز للمكان والا يلزم الترجيح
محاذ في الحيز والاشارة ولا
ويمكن ان يتوهم ان التداخل هو الا
في التداخل اذ لا يمكن في الاجسام
جسم هو التداخل فاشار
الامتناع في الا
بناء

يقول هو السطح الباطن
سواء كان محيطاً واحداً كمقعر
الهواء المحيط بالطير الذي بين الارض
والسماء او مركباً من سطحين كمكان الحجر الموضوع
على الارض فانه مركب من محدب الارض ومقعر الهواء
او من سطوح كمكان الانسان فانه مركب من سطح الارض والهواء
واللباس
فالاولى بك

حسين سردي

البعد اما ما ذكر اه اشارة الى الجواب عن الاعتراض
الوارد على مذهب الحكماء فان الاولى ايرادها عقيب نفيهم
ذلك وتقرير الاعتراض ان المكان لو كان هو البعد الموجود لزم
من تمكن الجسم فيه تداخل البعدين وهو محال لاستلزامه جواز
دخول العالم في حيز خردل لان التداخل بين البعدين يقتضي
الا جواز التداخل بين كل بعدين فيجوز ان ينطبق العالم كله
تفصيلاً على مقدار خردل تداخل كلها في حيز واحدة منها
وهو باطل ضرورة وتقرير الجواب ان البعد قسمان مادي
يقوم بالجسم وغير مادي لا يقوم به بل يقوم فيه واستاعه
التداخل انما هو بين الماديين لاستلزامه
التداخل في الاجسام دون ما ذكر
مجرد لعدم استلزامه ذلك
واعترض
بان

باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمداً والى ماقبل المتغيرات دهراً والى
مقارنتها زماناً هذا ثم لايخفى أنه على الفرض المذكور انما يقطع بتقدم عدم الفلك
على وجوده وتأخره عنه وأما أنه يقطع بوجود الزمان فلا بل هو أمر متوهم من
امتداد الوجود والعدم ومن تقدم وتأخر بالذات بين وجود الشيء وعدمه

(فصل في المكان) لاخفاء في تحقق شيء ينتقل الجسم منه واليه ولا يسع
معه غيره وهو المسمى بالمكان واختلف في حقيقته (فقيل هو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح (الظاهر من الجسم) (المحوي) واليه ذهب
ارسطو وأتباعه من المشائين ولكونه بهذا المعنى راجعاً الى أقسام الكم المتصل
أورده عقيب الزمان (وقيل) قائله أكثر الحكماء والمتكلمون هو (البعد الذي ينفذ
فيه بعد الجسم) البعد إما مادي يحل في الجسم ويقوم به وهو المسمى بالجسم
التعليمي أو مفارق عن المادة لا يقوم بمحل بل فيه الجسم ولا يلاقيه بجملته وهو المسمى
بالمكان الا أنه عند المتكلمين عدم محض وأمر موهوم يشغله الجسم ويملؤه على
سبيل التوهم وعند الحكماء أمر موجود مجرد قائم بذاته لتوارد المتمكنات عليه

هو أنه جوهر ليس بمادي كالجسم ولا مجرد كالعقول بل هو برزخ بينهما كما قالوا
في البعد المفطور الآتي انه قسم سادس وراء الاقسام الخمسة المشهورة للجوهر
فمعنى استقلاله وتجرده هو أنه غير مفتقر الى محل يقومه كما فسره المصنف
رحمه الله في شرح المقاصد بقوله أي قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه أو
حركة نقطعه انتهى فتدبر (قوله بل هو أمر متوهم الخ) كما سبق في بيان مذهب
المتكلمين (قوله وعند الحكماء أمر موجود الخ) قيل عبر عنه أفلاطون تارة بالهيولى
لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه من الابعاد
الممتدة في الجهات فيكون بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها قبول الجسم

مع بقائه بشخصه ويسمى بعداً مفطوراً لانه فطر عليه البديهة فانا نشاهد بأن الماء انما حصل فيما بين أطراف الاناء من الفضاء وقيل كأنه جوهر متوسط بين عالمي الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام الكثيفة التي تقبلها (والامارات) التي ذكروها للمكان (مثل مساواة المكان للمتمكن) لان المتمكن يجب أن يكون منطبقاً على المكان مالئاً له فيجب أن يكونا متساويين (و) مثل (عمومه) أي المكان (لكل جسم) لان كل جسم مشار اليه بهنا وهناك والمشار اليه بهما هو المكان ليس الا (و) مثل (كون الطير في الهواء المتحرك) عليه ساكناً (والحجر في الماء الجاري) عليه (ساكنا تدل) تلك الامارات الثلاث (على الثاني) أي كون المكان بعداً فانه لو كان سطحاً لزم عدم مساواته له فيما اذا جعلنا الشمعة المدورة صفحة رقيقة فان السطح المحيط بها

للابعاد فاندفع ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزأ منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه عاقل فضلا عن الحكيم (قوله لانه فطر عليه الخ) وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم (قوله يجب أن يكون منطبقا على المكان الخ) أقول الظاهر أن هذه الامارات يلزم أن تكون من مسلماتهم حتى تصلح لان يتمسك بها أحد الفريقين على عدم صحة ماذهب اليه الآخر فحينئذ ان أريد من تساوى المكان للتمكن وانطباقه عليه كونه بحيث يسعه ولا يسع معه غيره فهو مسلم أنه مسلم الفريقين وأما اذا أريد به تساوى مقداريهما بحيث يكون بازاء كل جزء من مقدار احدهما جزء من مقدار الآخر ولا يكون بينهما تفاوت أصلا فهو لا يكون مسلما للقائلين بالسطح الا اذا أريد بمقدار بهما مقدار السطح الباطن من أحدهما والظاهر من الآخر لامطلق مقدار يهما فتفطنه جدا واحفظه فانه ينفعك في حديث الشمعة الآتي قريبا (قوله لان كل جسم مشار اليه الخ) أي لان كل جسم محكوم عليه بأنه هنا أو هناك اذ المقصود اثبات ان كل جسم ذو مكان لا أنه نفس المكان فاندفع ما يتوهم

لا تقبل اشارة حسية
لا واسطة بين قبول الاشارة
الحسية وعدم قبولها فالمراد التوسط
بين نفي الجسم المجرد والاجسام الكثيفة ده
المتوسط بينهما الجسم اللطيف فكانه قيل كانه جسم لطيف
ذات وبصيغة التمريض الا ضعف لانه لو كان جسما
لكان متمكنا على راي اصحاب البعد
يس

مثل مساواة المكان للمتمكن
اي المكان لا مساو للمتمكن اشارة الى الحصر
السطح المذكور مساو للمتمكن واذا ضمت الى الاشياء من
من المكان بالسطح المذكور ولم ينتج من الشكل الثاني لا شيء
اشارة الى الحصر

وكذا قوله عموم لكل جسم
اي المكان عام لكل جسم واذا ه
ضمت الى ان ليس السطح المذكور بعام لم ينتج من النتيجة
المذكورة الآتية الا ان الكلام الآتي مشعر بالاول ما يعني الاول
يعني مقدمة واقعة كالاخيرة
يس

غير استبدال المكان
ارايت عينه فلا يتم الدليل
واما اذا كانت ملزومة له اذ لا يلزم من
وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اعم
فان تبدل الامكنة اذا كان ناشئا من التكلم فيها كان
حركة والا فلا ويرد عليه ان المنقول في صندوق وقد نقل من
بلد الى بلد آخر والمحفوف بكرباس بحيث لا يبقى شيء
من بدنه الا محفوفا فانه اذا سار في مكان متحركا مع عدم
تبدل السطح المحيط بها والجواب عن الثاني مشكل
واما اجيب عن الاول بان المتحرك بالذات هو
الصندوق وما فيه متحرك بالعرض كراكب السفينة
نظر
كرديكي
اشارة الى الجواب عن الثاني ايضا
بان المحفوف بالكرباس ليس متحركا بالاستقلال بل هو
متحرك له اذ ينتقل بانتقاله وقد صرحوا بان
هذا القيد للاحتراز عن الحال ويمكن
ان يجاب عن كلا الاعتراضين
بان المعتبر في الحركة
الاينية هو
استبدال المكان
مطلقا ولو بالنسبة
الى المجموع المتحرك
بالذات وبالعرض
تأمل منه

أضعاف المحيط بالمدورة مع أن المتمكن في الحالين واحد ولزم أيضاً أن يحوي الجسم المحيط بالكل جسم آخر يكون سطحه الباطن مكاناً له والا لم يكن المكان عاماً لكل جسم وأن يكون الطير في الهواء المتحرك متحركاً وكذا الحجر في الماء الجاري ضرورة تبدل السطوح المحيطة بهما والجواب منع كون المتمكن في الحالين واحداً ومنع عموم المكان لان المشار اليه بهنا قد لكون ما به تمايز الاجسام في الاشارة الحسية أعني الوضع الذي به تمايز المشار اليه عن غيره وأن الحركة عندهم حالة مستمرة للمتحرك من أول المسافة الى آخرها وهذه الحالة غير استبدال المكان هذا

من أن هذا الاستدلال بظاهره انما يدل على أن كل جسم ذو نفس المكان وهو غير المطلوب (قوله مع أن المتمكن في الحالين واحد الخ) أقول ان أريد بوحدة المتمكن هنا وحدته بتمام مقدار الشمعة في الحالتين فهو مسلم لكن لا يلزم منه عدم مساواة المكان للمتمكن فان المساواة المسلمة عند القائلين بالسطح هو تساوي مقدار المكان لمقدار السطح الظاهر من المتمكن لا لتمام مقداره كما سبق فهنا يساوي مقدار كل من المكانين لما يحويه من مقدار السطح الظاهر من الشمعة والتفاوت بين السطحين الظاهرين من الشمعة في الحالتين المقتضي للتفاوت بين المكانين لا ينافي وحدة الشمعة بالنظر الى تمام مقدارها كما هو ظاهر وان أريد بوحدة المتمكن وحدة السطح الظاهر من الشمعة في الحالتين فهو مع كونه ممنوعاً كما يأتي التصريح به في الجواب يناقض تسليم كون السطح المحيط بها حالة الرقة اضعاف المحيط بها حالة التدوير فتدبره فانه دقيق جداً (قوله ولزم أيضاً أن يحوي الجسم المحيط الخ) أي واللازم باطل ضرورة تناهي الابعاد (قوله ضرورة تبدل السطوح الخ) اى والحركة إما عبارة عن ذلك التبدل أو ملزومة له (قوله وهذه الحالة غير استبدال الخ) أي هذه الحالة التي هي الحركة غير استبدال السطوح ولو قيل بلزومه لها قلنا لا نسلم أنه يلزم من استبدال السطوح المحيطة بالطير مثلاً حصول تلك الحالة له لجواز أن يكون لازماً أعم ثم اعلم أن القائلين بالسطح احتجوا بان المكان لو كان هو البعد

ثم التفسير المذكور للمكان هو ما عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فيطلقونه على ما يمنع الشئ من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به ودون البعد الموجود أو الموهوم (و) اختلفوا فى أن المكان سواء كان سطحا أو بعدا موجودا أو موهوما (هل يجوز خلوه عن الشاغل) فان قيل ما معنى القول بامكانه عند

فاما أن يكون متوهما مفروضا أو متحققا موجودا والكل باطل أما الاول فلان المكان ضرورة وأما الثانى فلانه حينئذ ان كان قابلا للحركة الأينية كان له مكان وينتقل اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وان لم يكن قابلا لها لزم أن لا يكون الجسم أيضا قابلا للحركة فان الجسم ملزوم البعد المنافى لقبولها وملزوم المنافى للشئ مناف لذلك الشئ وبأنه يلزم من تمكن الجسم فى البعدين تداخل البعد وهو باطل بالقطع بأنه ليس فى الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين فى محل هو المتمكن وبأن البعد فى نفسه اما أن يفتقر الى محل فيمتنع تجرده أو يستغنى عنه فلا يحل فى المادة لان معنى الحلول اختصاصه به بحيث لا يتقوم بدونه فلا يرد أنه يجوز أن لا يفتقر الى المحل بالذات لكن بعرضية الحلول فيه بالغير وأجيب بانا نختار أنه موجود ولا نسلم لزوم شئ مما ذكر لجواز أن يكون البعدان مختلفين بالماهية مشتركين فى مطلق البعد فلا امتناع من اختصاص أحدهما بقبول الحركة واقتضائه واختصاص الآخر بامكان نفوذ الشئ فيه فلا يكونان مثلين على أن اجتماعهما فى المتمكن ممنوع لان أحدهما فى المتمكن والآخر فيه المتمكن (قوله واما العامة الخ) والامارات المذكورات تدل على خلاف مذهبهم أيضا لكن فى تسليمهم مساواة المكان للمتمكن تأمل فتأمل (قوله فان قيل ما معنى القول بامكانه الخ) حاصل توجيه السؤال أن اشتغال المكان بالشاغل وعدم اشتغاله به انما يتصور اذا كان موجودا وأما اذا كان وهميا معدوما كما هو عند أكثر المتكلمين فلا يتصور فيه ذلك اذ لا معنى لاشتغال المعدوم بالموجود وعدم اشتغاله فلا معنى للقول بامكان خلو المكان وعدم خلوه فان قيل سلمنا انه لا يتصف المعدوم باشتغاله بالموجود

وأما العلامة اه

هذا ما قاله قدس سره في شرح
المواقف ونقل عنه في حاشية حكمة العين
ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الذي يشغله
ان يشغله الجسم والمكان هو ما استقر عليه الشيء وتوفيق
بين كلاميه بأن الحيز إنما يكون اطلاقهم موافقا للاصطلاحات
أقول فيلزم هذا أن يكون المكان عندهم أعم من الحيز لتناوله الفراغ
المذكور أيضا كما تقرر أن الحيز عند الحكماء أعم من المكان لشموله
الوضع الذي يمتاز به المحدود عن غيره في الإشارة الحسية

سكون كردي

عن تقرر يجب أن لا يكون السهم النافذ في الهواء والطائر بينا بين الأرض
والسماء وكذا الحجر المتحرك بالقسر إلى جهة الفوق في مكان إذ ليس لها في
تلك الحال تموضع يمنعها من النزول وهو ممتنع لأنها تعد كلا منها
متحركا والحركة لا بد فيها أن يكون من شيء إلى شيء وما من الانتقال والسير
بين الآن المكان أقول يمكن الجواب عن الأولين بأن الحركة عند
العامة أعم من أن تكون في المكان نفسه أو محاذاته وعن
بتبدل أوضاع المتحرك بالنسبة إليه والعرف
الثالث بأن مانع من الانتقال
والسير بالتحريك كما
للقصود

عند
العامة وأما
يكون مكانا له
عندهم أن لو
كان الانتقال
بالإرادة

سكون كردي

قوله فيلزم ما ذكره المتكلمون ودافعه في ذكره بعض الناظرين بأن المكان هو البعد الموجود وهو رأي أصحاب الخلاء في أن المكان الخالي عن الشاغل وأما الخلاء بمعنى البعد المفروض فيما بين الأجسام فالكلام كله متفرع على امتناعه

كردشي

من يجعله نفياً صرفاً قلنا هو أنه يمكن أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما (قيل نعم) يجوز (لأنا إذا رفعنا صفحة ملساء) دفعة (عن) صفحة أخرى ملساء (مثلها) حين ما تماس سطحاهما المستويان بحيث لا جسم حائل بينهما (لزم في أول زمان الارتفاع خلو الوسط) ضرورة فإن الهواء إنما ينتقل إليه من الأطراف ويمر بالأجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة إلى الوسط فعند كونه على الأطراف يكون الوسط خالياً وهذا الزامي مبني على ما هو عند الخصم لا برهاني فإنه عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء إليه من الأطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة وأنت خبير بأنه لا يتم هذا الالزام عليهم أيضاً لجواز

لكن لا نسلم عدم اتصافه بعدم الاشتغال به كيف وعدم اشتغال الشيء بالشاغل كما يصدق بعدم حصول الشاغل فيه يصدق بعدم ذلك الشيء في نفسه أيضاً فخلو المكان اذا كان معدوماً واجب فضلاً من امكانه فحينئذ كان الواجب أن يقال لا معنى للقول بجواز خلو المكان وعدم جوازه (قلت) انما يتم لو اعتبر عدم الاشتغال بطريق السلب وأما اذا اعتبر بطريق العدول والتحصيل كما هو المراد هنا فلا وعلى تقدير تسليمه لا ضرر فيه اذ غايته أن يجعل توجيهاً آخر للسؤال لكن الجواب المذكور بقوله قلنا الخ انما يصلح جواباً على التوجيه الاول لا على هذا أيضاً فان الموافق لعبارة الشارح «مد ظله» هو التوجيه الاول فتدبر جداً (قوله أن يكون الجسمان بحيث الخ) أقول قد سبق أن اشتغال الموهوم بالموجود انما هو على سبيل التوهم فافهم (قوله دفعة الخ) أي بحيث لا يكون ارتفاع أحد الجانبين قبل الآخر حتى يلزم الانفكاك (قوله سطحاهما المستويان الخ) قد يمنع امكان أن يوجد جسم له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض أصلاً وكذا يمنع كون التماس بين السطحين لم لا يجوز أن يكون بين أجزاء لا تتجزأ من الجانبين كما هو عند المتكلمين (قوله بل قد يخلقه الله الخ) أو يصل اليه من المنافذ والمسام بين الاجزاء كما هو عندهم أيضاً (قوله وأنت خبير الخ) تحريره هو أنه ان أريد بكونه

الارتفاع دفعة أى فى آن والحكيم عنعه فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده فى زمان
اذ لابد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع كلها
فوقوعها انما هو فى زمان وانه منقسم الى غير النهاية ففى زمان ارتفاعها ينتقل الهواء
من طرفها الى الوسط فلا يلزم خلوه (و) لانا (اذا رفعنا أحد جانبى الزق
اللاصق أحد جانبيه بالآخر بحيث لا يكون بينهما هواء (المشدود الرأس
والمسام) جميعها (عن) الجانب (الآخر خلا جوفه) وأجيب بجواز أن
يبقى فى جانبى الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع (وقيل لا) يجوز الخلو عن
الشاغل (والا لزم تساوى) زمان الحركة مع (وجود المعاوق و) زمان تلك
الحركة مع (عدمه) واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة (فيما اذا فرضنا
حركة جسم فى فرسخ خلاء) ولا محالة يكون فى زمان (ولتكن ساعة و) فرضنا
حركة (أخرى) لذلك الجسم (مثلها) فى القوة (فى) فرسخ (ملاء) ولا محالة
تكون فى زمان أكثر لوجود العائق (ولتكن ساعتين و) فرضنا حركة (أخرى)
لذلك الجسم (مثلها) بتلك القوة (فى) فرسخ (ملاء قوامه نصف قوام) الملاء
(الاول فيكون) زمان الحركة فى هذا الملاء الارق (ساعة) أيضا (ضرورة
أن) المسافة والمتحرك والقوة المحركة اذا اتحدت تكون (تفاوت الزمان)

دفعة كونه فى آن لا ينقسم أصلا فلا نسلم امكانه فان الارتفاع حركة تقتضى زمانا ما
وان أريد كون حركات جميع أجزائه معا بحيث لا يلزم منه الانفكاك فلا نسلم
استلزامه للخلاء فان الحركة لما كان لها زمان جاز أن يعبر الهواء فيه من الاطراف
الى الوسط (قوله وأجيب بجواز أن يبقى الخ) ويجوز أن ينفذ الهواء من المسام وان
بولغ فى شدها كما هو عندهم أيضا (قوله قوامه نصف قوام الملاء الاول الخ)
أى يكون فى ملاء أرق من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة
الملاء الاول كما يكون زمان الخلاء نصف زمان الملاء الاول وكذلك يكون قوام الملاء

والكلم يعنه توضيح
بهذا انه اذا فرض زوال
الانطباق على اى وجه يمكن ان يقصود
فرض كانت العليا مرتفعة عن ان تلت وبا بينها
زمانا ان يكون منشأه فرجة الارتفاع اولا والثاني محال ه
والآخر يكون فاصلة تنبعث الاول نيكون سا فى متحيز به لا ه
يكون قطعا الا بحركة فى زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون فيا

منه

بيانه اذا فرضنا الخ فيكون مسندها الى قوله نصف قدم
الاول وقالبها يكون ساعة وقوله ولنكن ساعة ولنكن
ساعتين فى قوة السطح مع فرضنا او فرضنا كونها
ساعة ذكرنا ساعتين فلما تم تتمة القدم والكرب
الخ وقطعا كان زمان الحركة الاخيرة ساعة يلزم تساوى
الزمان مع وجود العادوق والزمان مع عدم بلغ
وقوف اره فيلزم تساوى زمان اه تالى يبقى
بعد الشيئي

منه

عن الآنات بازاء المعاوقة
ان لا بازاء الحركة ايضاً وهو محال
ثم ان ماهية الحركة تستدعي زماناً
توجد فيه والا لما كان بازائها زمان في الخلاء
ديكو ذلك الزمان محفوظاً في جميع الحركات وما زاد
عليه يكون بحسب المعاوقة في الا تتم المعدة التي فيها
الدليل في ان التفاوت بين زماني الحركتين انما هو
بحسب تفاوت معاوقتين
سرد شيخ

يرد على هذا التقرير انه لم لا يكن الزمان الآنات بازاء
المعاوقة يوجد ان ذكرنا المذكور وليس كذلك
فافهم م س

اي صغرى دليل الملازمة الضرورية
ان يكون الجواب عنها ان ادعى فيها الحصر انه
بمنع الحصر والا فيمنع الكبرى الكلية فافهم
م س

اشارة الى
الجواب بان المراد
لم يكن الزمان بازاء الحركة
الكائنة مع المعاوقة بل بازائه
المعاوقة فقط اما الحركة
بحيث لما اذا كانت مع المعاوقة
فيوجد الزمان بازائها بحكم التفاوت
المذكور ح وليس المراد لم يكن
بازائها مطلقاً حتى يرد منع
انه ذي المذكور
او سواء كانت مع المعاوقة او لا

في القلة والكثرة (بحسب تفاوت المعاوق) فيه ما فيلزم تساوي زمان حركة ذي
المعاوق أعني الجسم في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق وهو ما اذا كان في
الخلاء واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين على نسبة المعاوقين أن يكون
زمان قليل المعاوق مساوياً لزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة
وأما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء
فلا اذ في المعاوق القليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة
بازاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكبيرة التي يقع ساعة بازائها (ومن

الارق نصف قوام الملاء الاول على ما صرح به في شرح المقاصد وقد يمنع امكان
أن يكون نسبة القوامين على نسبة الزمانين وانما يتم ذلك لو لم ينته القوام الاول
الى ما لا قوام أرق منه وهو ممنوع (قوله في القلة والكثرة الخ) انما يتم ذلك لو
انقسم المعاوقة بانقسام القوام بحيث تكون سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون
جزء المعاوق معاوقا وهو ممنوع لم لا يجوز أن تكون متوقفة على قدر من القوام
بحيث لا توجد بدونه (قوله واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين الخ) قال في شرح
المقاصد انه لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين الخ انتهى أقول أراد بالزمانين
زمان الخلاء وزمان الملاء الاول كما سبق منه آنفا فالشارح «مد ظله» ان أراد بهما
ذينك الزمانين فلا وجه لتغيير العبارة بل فيه تأمل كما لا يخفى وان أراد بهما زماني الملاءين
فلا شك أن كونهما على نسبة المعاوقين بأن يكون زمان الارق نصف زمان
الآخر كما أن معاوقته نصف معاوقة الآخر لا يستلزم كون زمان قليل المعاوق مساويا
لزمان عديمه بالضرورة فيكون قوله لا يلزم الخ ممنوعا وكذا قوله وانما يلزم لو لم يكن
الخ فاسدا كما لا يخفى اللهم الا أن يقال أراد زماني الملاءين لكون المقصود من عبارته
هو أنه لا يلزم من كون تفاوت الزمانين على حسب تفاوت المعاوقين ذلك التساوي
فتدبره جدا فانه دقيق (قوله وأما اذا كانت الحركة بنفسها الخ) قالوا المراد بنفس
الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة

أماراته) أى من أمارات امتناع الخلاء انه لو وجد لزم انتفاء أمور نشاهدها مثل (ارتفاع اللحم فى المحجمة) فانه عند انجذاب الهواء يتبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء (و) ارتفاع (الماء فى الانبوبة) الى فم الماص اذا انغمس أحد طرفيها فى الماء ومص الطرف الآخر مع اقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع فما ذلك الا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء لامتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء (وعدم نزول الماء من ثقبة) ضيقة فى أسفل (الكوز المشدود الرأس) لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله عند فتح رأسه لدخول الهواء وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك لاسباب أخر فانه غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون أعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم (و) قد عرفت مما تلوناه أن (المعترض مستظهر من الجانبين) فلا تكن من الغافلين

(فصل فى الكيف) قدم مباحثه على سائر المقولات لانه أصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التى هى أظهر الموجودات الا أنه قدم الكم عليه لما أنه يعم الماديات والمجردات فان قيل المجردات متصفة بالعلم وهو من مقولة الكيف

من حيث هى والا لورد الاعتراض بأنها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية عنها واللازم باطل كما فى الحركة المفروضة فى جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء والا لورد أن الحركة يمتنع أن توجد الا على حد من السرعة والبطء فانها لا محالة تكون فى مسافة وزمان ينقسم كل منهما لاالى نهاية فاذا فرضنا وقوع أخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان تكون الاولى أبطأ منها أو فى ضعفه تكون أسرع فالحركة المجردة منها لا توجد وما لا يوجد لا يستدعى شيأ من الزمان فليتأمل (قوله لما أنه يعم الماديات الخ) وذلك لعدم العقول والنفوس والمقدار للمكان عند من يجعله بعدا موجودا فافهم

فيعم هو أيضا أجيب بأن علم المجردات حضوري فليس من الكيف (وهو عرض لا يقبل لذاته قسمة ولا نسبة) فخرج الجوهر والكم وسائر الاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا يخرج من التعريف العلم بالمركب أو البسيط حيث يقتضي القسمة نظرا الى المتعلق واعترض بأن من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم وأجيب بأنه ليس توقفا وإنما هو استلزام واستعقاب بمعنى أن تصوره يستعقب تصور متعلق له بخلاف النسبيات فإنها لا تتصور الا بعد تصور المنسوب

(قوله فليس من الكيف الخ) وهذا انما يتم عند القائلين بأن علم الواجب وكذا العقول المجردة بالاشياء كلها حضوري بناء على ان كل عقل بصفاته القائمة به حاضر عند المواقى لا بالصورة بل بنفس الذات فتنبه اهـ منه

(قوله وهو عرض لا يقبل الخ) لاخفاء في أنه لا طريق الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من أمرين متساويين احتمال عقلي لا تحقق له على ما قالوا (قوله فخرج الجوهر) أى بقيد العرض (قوله والكم) أى بقيد عدم القسمة وسائر الاعراض أى بعدم قبول النسبة (قوله ومن جعل النقطة) أى بجعلهما من الامور المتحققة زاد فى هذا التعريف قيدا لاخراجهما ومن جعلهما من الامور الاعتبارية كالمصنف لا حاجة له فى ذلك الى ذلك لعدم دخولهما فى العرض (قوله ولا يخرج من التعريف) أى قيد عدم القبول بقوله لذاته لئلا يخرج من التعريف العلم الخ (قوله واعترض بأن من الكيفيات الخ) الاعتراض والجواب مذكوران فى شرح المقاصد وحاصل الاعتراض ما يفهم من حاشية منقولة منه هنا وهو أن العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء فى العقل يتوقف تعقله على تعقل ذلك الشيء مع أنهم جعلوه من الكيف وهو لا يقبل النسبة وحينئذ ففي انطباق الجواب المذكور على دفع الاعتراض تأمل اذ الظاهر فيه حينئذ ان يقال المراد من قبول النسبة المنفي فى الكيف هو توقف

والمنسوب اليه وذلك لكون النسبة نفس حقيقتها أو داخلة فيها بخلاف مثل العلم (وأقسامه بحسب الاستقراء أربعة) القسم (الأول) الكيفيات (المحسوسات) قدمها لأنها أظهر الاقسام الأربعة ثم أنواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة بأوائل المحسوسات قيل وجه التسمية أن القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات ولا يخلو عنها حيوان بخلاف سائر الحواس الظاهرة والعموم مقدم على الخصوص (وأصول الملموسات أربعة (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الأربعة ثم اطلاق الحرارة كما في شرح المقاصد على حرارة النار والحرارة الغريزية والفائضة من الأجرام السماوية والحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لأنه مفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة وإن كانت الحرارات مختلفة بالحقيقة فافهم

حصوله على حصول الغير لا توقف تصوره على تصور الغير الذى هو الاستلزام والاستعقاب فالعلم بالمعنى المذكور وان توقف تصوره على غيره كما صرح به فى شرح المقاصد لكن لا يتوقف حصوله على حصول الغير والا لامتنع العلم بالمعدومات نعم العلم بمعنى الاضافة وكذا سائر الامور النسبية يتوقف حصولها لتصورها على الغير ولكن ليست من الكيف اللهم الا أن يقال يمكن تحرير الجواب المذكور على وجه ينطبق على ما ذكرناه فحينئذ يندفع ما كاد أن يشتبه على بعض الناظرين (قوله بخلاف مثل العلم الخ) قال فى الحاشية أى بمعنى الصورة الحاصلة لا بمعنى الاضافة والانفعال (قوله ليس بحسب اشتراك اللفظ الخ) حاصله أنه لما ذكروا ان الحرارات المذكورة أنواع مختلفة يتوهم أن اطلاق الحرارة عليها بحسب الاشتراك اللفظى وليس كذلك فان الحرارة معنى واحد يعم الجميع فانها هى الكيفية المحسوسة التى تحدث الخفة والميل المصعد ثم يترتب عليه بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة كجمع المتشاكلات وتفريق المختلفات فاطلاقها عليها بالاشتراك المعنوى

اولية بسبب ذكر وكذا ما يأتي

وذلك تكون النسبة نفس الخ
لدى التبادر في الكلام توسعاً
والمراد بكون محط النسبة
نفس حقيقتها او داخلة فيها
او عارضة لازمة لا غيرها
منفكة عنها لم يرد عليه شيء
فافهم م ح

بل دوام التسمية الخ
اشارة الى ضعف لان عدم القوة
اللامسة وخصوصيتها سائر القوى انما يفيد الا
اولوية تلك القوة بالنسبة الى سائر القوى لا اولوية
اللامسة بالنظر الى سائر الحواس والكلام فيها الا ان يقال
ان اولويتها باولوية القوى المدركة لها مجازاً ولانه العدم
في الصغرى لغوي يعني الشعور وعدم الاختصاص وفي الكبرى
اما عرفي يعني الحكم على الخاص كلياً وسلب الحكم عن غيره جزئياً
فلا يتكرر الاوسط او لغوي ايضاً فيتجه المنع على الكبرى
على ان الاسم بالمعنى العرفي يتقدم على الخاص اذا كان ذاتياً له تأمل

يوجد القوة اللامسة في بعض الحيوان

مستند بانه لم لا يجوز ان

ع ب

لاختصاصها

بمعاونة الإرادة الغريزية اه

وإنما كانت دافعة لتحرك الغريب لأن

ذلك الغريب يحاول التغلب وتلك الإرادة

الغريزية أفادت الكبر من الطبع والنفس ما يشوبه

من شرح المواقف

لبيان ما قدم عليه

على الإرادة الغريزية تغلبت إقدامه

فلو كانت نادرة أو مساوية لكانت مناسبة ومماثلة لها فلم

توافقها مع أنها توافقها

أي الإرادة النفسانية

(و) اختلاف المفهوم انما هو في الحار اذ (قد يقال الحار لما يحدث الحرارة) وان لم يقم به معنى يسمى بالحرارة كما يقال لما يقوم به هذا المعنى (اما بسبب ملاقاة البدن) الحيواني كالاغذية والادوية حتى يظهر منها حرارة في بدن الحيوان (اولا) بسببها (كا) لاجرام ا (لسماويات) النيرة التي تفيض منها الحرارة (واما) الحرارة (الغريزية التي بها قوام الحياة) للحيوان (فقيل نارية) خرجت عن مزاجها واستفادت بالمزج مع سائر العناصر مزاجا معتدلا لاجل حصول به التئام تام بين اجزاء المركب (وقيل سماوية) لان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه حرارة غريزية بها قوام الحياة (وقيل مخالفة لهما) لاختصاصها بعوقة الحرارة الغريبة ومدافعتها حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحرارة الواردة بتحريك الروح الى دفعه (ومنها) اي من المكيفيات الملموسة (الاعتماد) يعني

ولكن هل هو بطريق التواطئ أو التشكيك ففيه تردد يأتي تفصيل ذلك ولعل الامر بالفهم للاشارة الى ماذكر (قوله واختلاف المفهوم الخ) حاصله على مايفيده السياق هو أن اختلاف المعنى بحيث يوهم الاشتراك اللفظي انما هو في لفظ الحار المشتق من الحرارة دون الاشتقاق كما سبق وذلك لان معنى الحار هو ما يقوم به الحرارة وقد يطلق على ما يحدث الحرارة وان لم تقم به الحرارة فقد اختلف المعنى المطلق عليه لفظ الحار فلا بأس في أن يكون مشتركا لفظيا بخلاف لفظ الحرارة فان المعنى الذي تطلق هي عليه واحد فلا يتأتى فيها الاشتراك اللفظي ان قيل تعدد المعنى لا ينحصر في الاشتراك بل يحتمل الحقيقة والمجاز بل هو الظاهر هنا على ما صرح به في شرح المقاصد حيث قال وهل هي في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار أو ذلك توسع واطلاق

المدافعة المحسوسة) وثبوته ضروري فان من حمل حجرا ثقيلا أحس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس بميله الى العلو ثم هو غير الحركة لانه يوجد عند السكون كما فى مثال الزق فانا نجد فيه مدافعة صاعدة وفى الحجر المسكن فى الهواء مدافعة نازلة وأما الاعتماد بمعنى ما يوجب للجسم تلك المدافعة فليس بمحسوس (وقد يجعل أنواعه) بحسب الحركات فى الجهات الست (ستة) وحصر الجهات فى الست (بحسب العرف) اعتبره العوام من حال الانسان فى أن له رأسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين والخواص من حال الجسم فى أن له أبعادا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين وأما بحسب الحقيقة

للحرارة على ما منه الحرارة وان لم يقم به معنى الحرارة فيه تردد انتهى (قلت) ذلك لا يمنع توهم الاشتراك أو نقول المراد بالاشتراك هنا تعدد المعنى أعم من ان يكون بطريق الحقيقة أولا أو نقول لعل كلا المعنيين للفظ الحار حقيقيان فى الاصطلاح ان قيل لما لم يتحقق عدم قيام الحرارة بالامور المذكورة بل كان قيام الحرارة بها محتملا كما قال فيه تردد احتمل ان اطلاق الحار عليها انما هو من جهة القيام لا من جهة الاحداث فلا تعدد لمعنى المشتق أيضا قلت لعلهم اعتبروا فى اطلاق الحار على مثل الدواء حيثية الاحداث دون القيام فمعنى قوله وان لم يقم به وان لم يعتبر فيه حيثية القيام سواء قام به أولا وذلك كالنامية تطلق على القوة التى تحدث النماء فتفطنه فانه لا ينبغى أن عسك عن تحقيقه (قوله المدافعة المحسوسة الخ) وهى مدافعة الجسم لما يمنعه من الحركة الى الجهة (قوله هو غير الحركة الخ) وكذا هو غير الطبيعة لانه ينعدم مع بقائها كما فى الجسم الساكن فى حيزه الطبيعى (قوله فليس بمحسوس الخ) فهو كيفية مغايرة لطبيعته وليست من الكيفيات المحسوسة لكن لم يتحقق انها من أى قسم من اقسام الكيفية كذا قالوا (قوله وقد يجعل أنواعه الخ) يقال ان الاعتماد الطبيعى الذى فيه الاختلاف بالحقيقة انما

٣٠٤

لان الجهة الطبيعية

يعني ان طبيعية الاعتماد ه

بطبيعة الجهة بخلاف كيفية البارشد

الفلاسفة فقط بين الاعتماد الارادي والقسري

وعندهما الاكل واحد من الفوق والتحت طبيعي

عندنا الالة في تسمية الكل بالثقل او الخفة

بعدا ويمكن ان يعم الارادي والقسري عندنا

يب وافلين في القسم فالمراد بقول المص الدافعة

المحسوسة المدافعة الغير الارادية والقسرية تدبر

او غلة المتكلمين ح

عند المتكلمين ه

او كلا الاعتمادات الاعتماد الارادي والقسري

وغيرهما نقدا بالنظر الى الاعتماد الارادي

والقسري فافهم ح

فالجهات متكثرة (و) بالجملة (الطبيعى) الذى لا يتبدل أصلا (منها) أى من أنواع الاعتماد (ما يكون الى فوق وهى الخفة) يعنى الميل الصاعد (أو الى تحت وهو الثقل) أى الميل الهابط وذلك لان الجهة الطبيعية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون الاعتماد الطبيعى نحو أحدهما (وهما متضادان) لان بينهما غاية الخلاف (والفلاسفة يسمونه) أى الاعتماد (الميل ويجعلونه) أقساما ثلاثة (قسريا وطبيعيا وإراديا لان مبدأه اما من خارج) عن محل الميل كالسهم المرمى الى فوق (فقسرى والا فان كان من شعور) وقصد كاعتماد الانسان على غيره (فارادى والا فطبيعى) كميل الحجر المسكن فى الهواء

هو الصاعد والهابط اللذان لا يتبدلان أصلا كما يأتى بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا وجه للغرب صار قدامه خلفا وما على يمينه شمالا وبالعكس فلا تكون أنواعا مختلفة فضلا عن جعلها ستة فافهم (قوله فالجهات متكثرة الخ) بتكثر ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد أو غير متناهية بحسب ما يفرض له من الانقسامات عند غيرهم (قوله وهى الخفة الخ) قالوا الاعتماد بالنسبة الى العلو يسمى خفة والى التحت يسمى ثقلا وليس له بالنسبة الى سائر الجهات اسم خاص (قوله أى الميل الهابط الخ) قالوا ان كلا من الثقل والخفة قسمان مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كما فى الارض والمضاف ما يقتضى حركته الى المركز لكن لا تبلغه فلا ينطبق عليه كما فى الماء والخفة المطلقة ما يقتضى حركة الجسم الى المحيط بالغة اليه كما فى النار والمضافة ما يقتضيها الى المحيط لكنها لا تبلغه كما فى الماء (قوله المتمايزان بالطبع الخ) لعدم تبدلهما حتى لو نكس الانسان مثلا لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق ورأسه الى تحت (قوله غاية الخلاف الخ) هذا اذا اشترط فى التضاد ذلك أما اذا لم يشترط فيه غاية الخلاف فأنواعه متضادة مطلقا (قوله والفلاسفة يسمونه الميل الخ) قال فى شرح المقاصد انهم قد ذكروا ما يدل على ترددهم فى ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبدؤها القريب الذى يوجد عند كون الحجر صاعدا فى الهواء أو ساكنا على الارض انتهى فتدبر

الى السفل (فميل مثل النبات الى التبرز والتزائد) فى الاقطار (طبيعى) اذ هو ليس من مبدإ خارج عن محل الميل ولا من قصد ومايقال من أن الطبعى لا يكون الا صاعدا أو هابطا فانما هو فى البسائط العنصرية * (و) القسم الثانى من الكيفيات المحسوسة المبصرات قالوا (أصول المبصرات) أى أوائلها التى هى مبصرة بالذات (الألوان والاضواء) وان كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء ومعنى كونهما مبصرين بالذات أن لكل منهما رؤية على حدة متعلقة به دون الآخر ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف غيرهما من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك مما لا يعد فى الكيفيات المحسوسة فانها مبصرة بتوسطهما أعنى أن الرؤية المتعلقة باللون أولا وبالذات هى بعينها متعلقة بها ثانيا وبالعرض على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ولهذا لم ينكشف انكشافهما (ولكل منهما أنواع) كالسواد والبياض

(قوله اذ هو ليس من مبدإ خارج الخ) فيكون الطبيعى أعم من أن يكون على وتيرة واحدة كميل حجر مسكن فى الهواء أو على وتيرة مختلفة كميل النبات الى الجهات ومنهم من يجعل ما لا يكون على وتيرة واحدة من النفسانى وفسره بما هو يشمل الارادى وهذا القسم من قسمى الطبيعى وأما من يجعل النفسانى مرادفا للارادى والطبيعى مخصوصا بما هو على وتيرة واحدة فيجعل ميل النبات خارجا من الاقسام لكونه مركبا (قوله المختصة بالكميات) كالاستقامة والانحناء (ومن المقادير والاوضاع الخ) كالطول والقصر والقرب والبعد والحركة والسكون والضحك والبكاء ومايتوهم من ابصار نحو الرطوبة واليبوسة فبنى على أن يبصر ملزوماتهما كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون (قوله كالسواد والبياض الخ) الظاهر من كلام القوم هو ان أنواع اللون مطلق السواد والبياض والحمرة ونحوها لكن المحققين على أن النوع ليس مطلقها بل هو البياض المخصوص الذى لا تتفاوت افراده كبياض الثلج مثلا وكذلك السواد والحمرة ونحوهما وذلك مثل ما مر فى الملموسات

وغير ذلك مما لا يعداه
كالاستقامة والانحناء والتحدب
والتقعر وسائر الاشكال وكالطول والقصر
والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال و
الحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح و
غير ذلك

فتلخص



وكضوء الشمس والسراج وغير ذلك (الا أن لكل) نوع (من أنواع اللون اسما خاصا بخلاف الضوء) فانه انما يتعين نوعه بالاضافة ثم انه زعم البعض أن لا حقيقة للون أصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضئ للأجسام

من أن النوع منها ليس الحرارة مثلا بل هو الحرارة المخصوصة التى تكون فى أفرادها على السواء كحرارة النار ثم ان مطلق البياض مثلا كما أنه ليس نوعا ليس جنسا لانه مقول بالتشكيك وهو لا يكون الا عارضا كما قالوا من أن التفاوت فى الماهية وذاتياته ممتنع واستدلوا عليه بأن الامر الذى به يتحقق التفاوت حيث يوجد فى الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا فى الماهية لم يتحقق التفاوت فيها وان كان داخلا لم يتحقق اشتراك الاضعف مع الاشد فى الماهية لانتفاء بعض أجزائها فيه واعترض بأنه جار فى العارض أيضا فان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك أو غير داخل فلا تفاوت قال المصنف ما حاصله ان الحق هو أن عدم دخول القدر الزائد الذى به التفاوت فى المعنى المشترك ان كان مانعا من التفاوت لزم امتناع التفاوت فى شئ من المفهومات فى أفراده سواء كان عارضا أو ذاتيا وان لم يكن مانعا لم يتم ما ذكر فى امتناع تفاوت ماهية وذاتياتها انتهى والحاصل أنه لا فرق بين الذاتى والعرضى فى امتناع التفاوت بين أفراده وامكانه وأقول الحق أن عدم دخول القدر الزائد انما يكون مانعا من التفاوت لو لم يكن من جنس المزيد عليه أما لو كان من جنسه فلا شك أن ما فيه ذلك الزائد أشد مما لم يكن فيه ذلك فقد تفاوتا مع اشتراكهما فى معنى الماهية سواء كانت تلك الماهية ذاتية أو عرضية ان قيل عدم دخول القدر الزائد على أى معنى من المعانى فى ماهيته ينافى كونه من جنسه قلت عدم دخول الشئ فى الشئ كما يكون بالخروج عنه يكون بكونه نفسه ومما يصدق هو عليه فالمقدار الذى هو ذراع ونصف اشد فى المقدارية مما هو ذراع واحد أو نصف والمقدار الزائد أعنى نصف الذراع أو الذراع كما أنه ليس جزء المقدار وداخلا فيه كذلك ليس خارجا عنه وغير محمول هو عليه اذ المقدار كما يصدق على كل من ذراع ونصف ذراع يصدق على المجموع ايضا لكن صدقه على المجموع أشد من صدقه على كل منهما وهكذا كل

الشفافة الصغيرة والسواد بضد ذلك أى عدم نفوذ الهواء والضوء فى عمق الجسم وباقى الألوان تتخيل بحسب اختلاف السبب وتفاوت مخالطة الهواء وأما المحققون فعلى أنها كيفيات حقيقية (وتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة) أى كون البياض فى بعض الاجسام أمرا تخيليا لا حقيقة له (كما فى الثلج وزبد الماء ومسحوق الزجاج) فانه لا بياض حقيقة فيها وانما يتخيل من مخالطة الضوء للاجزاء الصغار الشفافة لتلك الاجسام (لا يمنع) هذا التخيل (كونه حقيقة) أى كون البياض أمرا حقيقيا موجودا (تحصل بأسباب) أخر غير المخالطة فانها كما مر سبب لتخيله لا سبب لحصوله كما فى غير تلك الاجسام مما هو أبيض حقيقة (والضوء) غنى عن البيان كسائر المحسوسات

(قوله لا سبب لحصوله) على انه يمكن أن يقال انها ايضا من أسباب حصوله ولا دليل يدل على امتناع ذلك اه منه

ماهية من الماهيات ذاتية أو عرضية جوهرا أو عرضا فتدبره جدا فانه من معارك آراء الاذكياء (قوله (ا) من ذلك الخ) أى من مخالطة الهواء (قوله كونه أمرا حقيقيا الخ) فانهم ذكروا أن الشيخ الرئيس لم ينكر حصول البياض فى نحو الثلج وزبد الماء وانه لا سبب فى ظهوره سوى مخالطة الهواء بل ادعى أنه يحصل بأسباب أخر كما فى الجص فانه يتبيض بالطبخ بالنار دون السحق مع أن تفرق الاجزاء وتداخل الهواء فيه فى صورة السحق أظهر نعم لا بعد فى ان يكون ظهور البياض على الابصار بالمخالطة بحيث يظن انه لا يحصل الا بها (قوله غاية الامر أن ظهوره هنا الخ) الظاهر اسقاط لفظة هنا والتعبير بالحصول بدل الظهور كما فى بعض النسخ كما سبق آنفا من أن ظهور البياض مطلقا اى الاحساس به لا يكون الا بالمخالطة وان كان حصوله بسبب آخر غيرها فتفطن (قوله غنى عن البيان الخ) فالتعريف بنحو كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشئ آخر تنبيه على بعض خواصه (قوله قوله غاية الامر الخ) ليس فى نسخة الشارح التى بيدنا

وكما في زبد الماء ومسحوق الزجاج والبلور فانه ظهر فيها بذلك السبب الخفي لا يوجب ذلك التخيل كون
البياض امرا تخيليا في نفسه فان حصول الشيء بالاسباب لا يمنع كونه امرا محققا بل لا يوجب الا حصوله
انما هو من ذلك لجواز كونه حقيقة تحصل باسباب اخر غاية الامر ان ظهوره ههنا كان بسبب المخالطة المذكورة

اي بمخالطة الهواء — خبر التخيل — اي البياض — اي كانه — اي ظهوره بنفسه — اي وجوده — اي المخالطة المذكورة — نسخة بدله

وهو (ان كان لذات المحل) بأن لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضيء
(فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي) كما للقمر (ويسمى نورا) أخذا
من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا (والعرضي ان كان
حصوله (من مقابلة المضيء لذاته) كضوء القمر وضوء وجه الأرض المقابل
للشمس (ف)هو ضوء (أول والا) بان كان من مقابلة المضيء لغيره (ف)هو
ضوء (ثان أو ثالث) وهلم (والظلمة عدم ملكة له) لا كيفية وجودية على
ماذهب اليه بعض (ومجعوليتها) كما في قوله تعالى وجعل الظلمات والنور
(لا توجب كونها كيفية موجودة) فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم
الخاص وانما المنافي للمجعولية العدم الصرف (كيف ولو كان) أي لو وجد
والظاهر تأنيث الفعلين (لكان حائلا) ومانعا (للجالس في الغار) المظلم
(من إبصار الخارج) من الغار (كالعكس) أي كما أنه مانع للخارج من إبصار
ما هو في الغار (لعدم الفارق) لوجود العائق عن الرؤية بينهما في الصورتين

(قوله جعل الشمس ضياء) أي ذات ضياء (والقمر نورا) أي ذا نور (قوله وهلم الخ) أي على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات الى أن ينتهي الضوء و ينعدم بالكلية وهو أعني عدم الضوء عما من شأنه الضوء هو الظلمة (قوله وانما المنافي للمجعولية الخ) قد سبق بيان معنى جعل الأعدام فتذكر (قوله والظاهر تأنيث الخ) لاسنادهما الى ضمير المؤنث أعني الظلمة وانما قال والظاهر لوقوع الفصل أو لاحتمال التأويل بالمذكور فافهم (قوله أي كما انه مانع للخارج الخ) أقول فيه نظر فان المستدل به اما أن يكون ممن يخص المانع بالامر الوجودي كما هو المقصود فقد اعترف بكون الظلمة وجودية فيناقض ماهو بصدده من اثبات كونها عدمية واما أن يكون ممن يجعل المانع أعم من أن يكون وجوديا أو عدميا فيرد أنه لم لا

فتعين أنها عدم الضوء وحينئذ اختلاف حالهما بانتفاء شرط كون الجالس فى الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى وفى المواقف لو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئى فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة محيطة به لم يكن بعيدا (والذاتى من المترقرق) أى ما يتلألأ و يلمع (كالشمس) من التلألؤ والمعان (يسمى شعاعا والعرضى) منه (كالمرآة) التى حاذت الشمس يسمى (بريقا) ونسبة البريق الى الشعاع كنسبة النور الى الضياء (وقد يتوهم أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضىء وتتصل بالمستضىء) وانما يتوهم ذلك (بناء على أن حدوثه) أى حدوث الضوء فى المستضىء دفعة بخلق الله تعالى (من) مقابلة (مضىء عال) كالشمس (أو) من مضىء (متحرك)

يجوز أن تكون مانعيتها على تقدير وجودها مشروطة بشرط يوجد فى بعض الصور كما فى صورة العكس دون بعض كما فى الصورة الاولى فيكون قوله لعدم الفارق ممنوعا لجواز الفرق بين الصورتين على هذا التقدير كما بين الفرق بينهما على تقدير كونها عدمية بقوله وحينئذ اختلاف حالهما الخ فتدبر (قوله وفى المواقف الخ) حاصله أنه لم لا يجوز أن تكون الظلمة وجودية لكن مانعيتها عن الابصار تكون مشروطة بشرط توجد فى صورة العكس دون الصورة الاولى كما أن الضوء وجودى وسببيته للرؤية مشروطة بشرط يوجد فى بعض الصور دون بعض فهو راجع الى ماأوردناه آنفا فتأمل (قوله أى مايتلألأ الخ) تفسير للمترقرق أى الذاتى من الضوء الذى له ترقرق وتلألؤ حتى كأنه شئ يفيض من المحل و يضطرب مجيئا وذهابا (قوله من التلألؤ واللمعان) بيان لكلمة ما فى كما الخ لكن فيه أنها عبارة عن الضوء المتلألئ لا عن التلألؤ كما هو ظاهر (قوله دفعة الخ) ان قيل ان الحدوث دفعة ينافى الحركة فانها تدريجية لا دفعية فكيف يتوهم كون ذلك حركة (قلت) ان الدفعى هو حدوثه فى المستضىء لا انتقاله من المضىء والذى توهموه حركة هو الانتقال لا الحدوث فتفطن (قوله بخلق الله تعالى الخ) الاولى ترك هذا القيد فان

ق وعدم رؤية

اللون في الظلمة الخ لما كان

بما ظلمة ان يقال ان الظلمة اذا كانت

عدم الضوء لا كيفية وجودية كما نقل عنهم فالسر

في عدم رؤية اللون الكائن في الظلمة مع ان العدم لا يكون

حائلا ومانعا بين الشيء ومتعلقه اجاب بقوله وعدم رؤية اللون

الخ صح

كما قاله هنا صح

لا لرؤيته هنا صح

مرم

او لما ثبت وجه عدم رؤية اللون في الظلمة عند الجمهور كما ثبت في مسألة جالس الغار اراد الابيض

وجه على مذهب المتكلمين صح

كالسراج المنقول من موضع الى آخر (أو) من (متوسط بينه) أى المضىء (وبين المستضىء يوهم) هذا الحدوث الدفعى (حركته انحدارا) من الشمس الى الارض (واتباعا) للسراج فى الانتقال (وانعكاسا) من المتوسط الى المستضىء وكل من ذلك حركة بالذات والحركة بالذات انما هى للجسم ضرورة ووجه كونه وهما انه لو كان ذلك حركة لكانت بالطبع اذلا قسر ولا ارادة والحركة بالطبع تمتنع الى جهات مختلفة (وعدم رؤية اللون فى الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده) فان الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء وكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون فاذا انتفى طبقات الأضواء كلها انتفى

القائلين بأن الضوء ليس الا عرضا حادثا فى المستضىء المقابل من غير حركة ليسوا المتكلمين فقط بل هم وكثير من محققى الفلاسفة كما لا يخفى فافهم (قوله والحركة بالذات الخ) وانما قيل بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل (قوله والحركة بالطبع تمتنع الخ) أقول هذا وجه من الوجوه التى ذكرها فى شرح المقاصد لكن فيه تأمل فان الحركة بالطبع لا تمتنع الى الجهات المختلفة الا اذا كانت من البسائط وحدوث ضوء الشمس لما كان من البسيط ليس الا بالانحدار من العلو الى السفل فليس مختلف الجهات وأما ضوء نحو السراج فلا نسلم أنه من البسائط فلا مانع من حركته الى الجهات المختلفة هذا ومن تلك الوجوه أن الضوء لو كان جسما ولا خفاء فى أنه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذى يحيط به ولو سلم عدم لزوم كونه ساترا فلا خفاء فى أنه حائل فى الجهة فيلزم أن يكون الاكثر ضوأ أقل ظهورا وأصعب رؤية لأن يكون أعون على ادراك الباصرة وليس كذلك وفى هذا تأمل أيضا لجواز أن يكون هذا النوع من الاجسام بحيث يكون توسطه شرطا للرؤية كما أنه ربما يستعان

طبقات الالوان بأسرها (والحق أنه شرط لرؤيته) وانكاره قريب من انكار
الضروريات (وأما المسموعات) التي هي القسم الثالث من الكيفيات
المحسوسة (فالاصوات) والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى
(و) عند الفلاسفة (سببه القريب تموج الهواء المغلول) هذا التموج (للقرع)
أي الامساس الشديد (أو القلع) أي التفريق الشديد فهما سببان بعيدان
له ثم انه قد يتوهم أنه لا وجود للصوت في الخارج عن الصماخ وانما يحدث في
الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ ولهم تردد في أنه اذا وصل الهواء
الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط أو بالهواء الخارج
أيضاً (ويدل على وجوده خارج الصماخ وعلى تعلق الاحساس به هنالك) أي
خارج الصماخ وأنه ليس المسموع مجرد الصوت القائم بالهواء الواصل أمران
أحدهما (ادراك جهته ولو من الجانب المخالف) للاذن السامعة ولو لم يوجد
الا في الحس ولم يكن المسموع الا الصوت القائم بالهواء الواصل لما أدركنا عند

بالزجاج وبالبلور على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف الباصرة كما هو العادة (قوله
وانكاره قريب من الضروريات) ومنهم من ذهب الى أن الضوء ليس مغايراً للون
بل هو عبارة عن ظهور اللون وليس له ولا لمن يدعي كونه شرطاً لوجود اللون متمسك
يعتد به بل ربما يتمسك على بطلانهما أما على الاول فبوجود الضوء بدون اللون كما في
البلور بالليل وأما على الثاني فبان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان
وجود اللون مشروطاً بوجود الضوء لزم الدور فتأمل (قوله ثم انه يتوهم الخ)
الحاصل أن هناك ثلاث مطالب الأول ان حدوث الصوت عند وصول الهواء الى الحس
ليس في الحس فقط كما توهمه بعض بل هو موجود خارج الحس أيضاً الثاني ليس
المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط بل به وبالهواء الخارج أيضاً ويدل
عليهما ادراك جهة الصوت والتمييز بين قريبه وبعيده الثالث أن ادراك الصوت

ولهم تردد آخر ك
التردد عما يؤخذ من
كلام الواقف في انه هل يتوقف الا
حسى على وصول الهواء الى محل الى الصماخ اولا
وهل يجوز ان يكون المسموع الصوت القائم بالهواء
الخارج فقط نعم هذا كان على التقرير الاول لا ييتول
ولهم تردد في ان المسموع هل هو الصوت
القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخا
رج فقط فاختار المحقق ما هو الحق انه كو
المسموع كليهما تدبر

منه

سماعه جهته المخالفة للسامعة واللازم باطل لأنا اذا سمعنا صوتاً نعرف جهته ولو من الجانب المخالف (و) الامر الثانى هو (التميز بين قربه وبعده) فلولم يوجد خارج الصماخ ولم يتعلق الاحساس به هناك لم يحصل التمييز المذكور واللازم باطل (و) يدل (على كون ادراكه بوصول الهواء أنه يميل مع الرياح) ولا يسمعه من كان هبوب الرياح من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه (وأنه ينفرد بسماعه من ينفرد بذلك) كمن وضع طرف أنبوبة فى فيه وطرفها الآخر فى صماخ انسان وتكلم فيها سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين

موقوف على وصول الهواء الى الحس ويدل عليه ميله مع الرياح والتفرد بسماعه الخ (قوله نعرف جهته الخ) ان قيل يجوز أن يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء من تلك الجهة لا لان الصوت موجود خارج الحس فيها والاحساس متعلق به هناك أيضا وأجيب بأنه لو كان كذلك لم يدرك جهة الصوت بل كان المدرك هو جهة الهواء الجائى فقط مع أن جهة الصوت مدركة أيضا كما لا يخفى (قوله لم يحصل التمييز المذكور الخ) ان قيل يجوز أن يكون تميز القريب من البعيد لاجل أن الاثر القارع القريب أقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا فى الجهة والمسافة ولم يتعلق الاحساس به هناك أجيب بأنه لو صح ذلك لزم أن يشتبه الضعيف القريب بالقوى البعيد مع أن التمييز حاصل بينهما ان قيل مدرك السمع ليس الا الصوت فلا معنى لادراك جهته ضرورة انها ليست من المسموعات أجيب بأن معنى ادراك الجهة هوانا بسماع الصوت فى الجهة نعرف أن ذلك الصوت من تلك الجهة لاان المدرك لها هو السمع وذلك كما نعرف بذوق الحلاوة من هذا الجسم أنها منه وان لم يكن الجسم من المذوقات (قوله لعدم وصول الهواء الى صماخه الخ) قد يقال لو كان السماع متوقفا على وصول الهواء لما أدركنا جهة الصوت ولا حده من القرب والبعد لان الواصل هو الذى فى الصماخ والجواب ماسبق آنفا من أن الصوت الموقوف ادراكه

وماذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الى صماخ غيره (واذا رجع) الصوت (بمصادمة جسم أملس) فان ذلك الجسم يقاوم الصوت ويصرفه الى خلف (فهو) أى فذلك الصوت الراجع (الصدى واذا عرض له) أى الصوت (كيفية بها يمتاز) الصوت المعروض للكيفية (عما) أى عن صوت آخر (يماثله فى الحدة) أى الزيرية (والثقل) أى البمية احترازعن الحدة والثقل فانهما وان كانتا كيفيتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الكيفية العارضة الا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن آخر يماثله فى الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (تميزا فى) نفس (المسموع) بأن يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كما فى الحروف احترازعما ليس كذلك كالغنة والبحوحة اذقد يختلف

على وصول الهواء ليس هو القائم بالواصل فقط بل به وبالخارج أيضا (قوله وما ذلك الا لمنع الانبوبة الخ) قد يقال ان غاية ماذكر هو الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية وأجيب بأن تلك الامارة من الامارات التى ربما تفيد اليقين الحدسى للناظر وان لم تقم حجة على المناظر (قوله فهو الصدى الخ) فى شرح المقاصد انهم ترددوا فى حدوثه هل هو من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته أو من تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم تكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه (قوله احترازالخ) أى التقييد بالمماثلة فيما ذكر للاحتراز الخ (قوله فيمتاز بهما ذلك الصوت الخ) أى تميزا فى المسموع (قوله بأن يختلف باختلافه الخ) قال بعضهم ان قيد التميز فى المسموع للاحتراز عن مثل الطول والقصر لان معناه ان يكون مابه التميز مسموعا وهما ليسا من المسموعات واعترض بأنهما ليسا من الكيفيات مطلقا فالاولى أنه للاحتراز عن مثل الغنة والبحوحة ثم لما رأوا فى عد الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة تطرأ قالوا وتبعهم الشارح « مد ظله » ان معنى التميز المذكور ليس ماذكر بل معناه أن يحصل به التميز فى نفس المسموع بأن يختلف باختلافه ويتحد باتحاده

قوله احتراز عما ليس
كذلك اي التقييد بالتميز في
للاحتراز عما اي كيفية عارضة للصوت
ليس آه اي لم تفيد التميز في نفس المسموع كالغنة
والبحوحة تم

214

قوله يميزاً في نفس المسموع ومعنى
التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعاً
بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها
فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في التوقف
بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يبعد الادراك
يميزاً في المسموع دون الاجزاء نظراً وتأملاً شرح تجريد
معاد لما به التميز في نفس المسموع

ومعنى قولنا يميزاً في المسموع ان يكون ما به التميز
مسموعاً عنده قاله في شرح المقاصد
بحرمان

زبرد بر اسباب طرب انبرها
زين بكر بن حاكم ارمي زير دلربو
شيخ زاده لطيف لكل
باشن رجاف

الصوت فيه ما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف (فهو) أى فذلك
الصوت المعروض لتلك الكيفية (الحروف) وجمع على أنه مجموع العارض
والمعروض (وينقسم الى مصوت) وهو إما (مقصور وهي الحركات)
الحاصلة من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى ألف الفتحة والى ياء الكسرة
والى واو الضمة (أو ممدود وهي المدات) وهي الألف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من إشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها (و) الى (صامت) وهو
ماسوى المصوت وسميا بالمصوت والصامت لتعذر التكلم أو تعسره بدون الحركات
والمدات والصمت السكوت فاطلاقها عليهما تجوزا (والصامت مع) المصوت

دفعا لذلك النظر لكن أقول اذا كان المعنى هذا لم يحتج فى الحد والنقل الى قيد
المماثلة المذكورة فتدبر جدا (قوله فذلك الصوت المعروض الخ) قيل وفى عبارة
ابن سينا مايدل على أن الحرف هو الكيفية العارضة (قوله مجموع العارض
والمعروض الخ) وكأنه الاشبه بالحق كما قال بعض المحققين (قوله وهى الحركات
الحاصلة من امالة الخ) ليس المراد من الحركة هنا ماهو من خواص الاجسام بل هى
عبارة عن كيفية حاصلة فى الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات الخ
كما فى شرح المقاصد فظهر أن فى عبارة الشارح « مد ظله » خللا لايخفى فليتأمل
(قوله متولدة من اشباع ماقبلها الخ) قالوا لاخلاف فى امتناع الابتداء بهذه المدات
وانما الخلاف فى أن ذلك لسكونها حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا او لكونها
عبارة عن مدة متولدة من اشباع الحركة المجانسة فلا تتصور الا حيث يكون قبلها
صامت متحرك قال فى شرح المقاصد وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجوز امكان
الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا فى لغة العرب (قوله وهو ماسوى المصوت الخ)
فيندرج فيه الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء
كسرة وأما الالف فلا تكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم

(المقصور يسمى مقطعاً مقصوراً ومع) المصوت (الممدود) يسمى مقطعاً

(ممدوداً مثل لي) بالحركات الثلاث (ولا) ولي ولو (والمؤلف منها) أي من الحروف

مطلقاً (يسمى باسم الكلام و) باسم (اللفظ وقد يخص الكلام بما يفيد)

فائدة يصح السكوت عليها سواء كانت النسبة فيه انشائية كقم أو اخبارية كزيد

قائم (و) قد يخص (اللفظ بما تألف من المقاطع) ويلزم حينئذ أن لا يكون مثل

ق أمر الفظاً (وقد تتوهم أن اللفظ من مقولة الكم اذ قد تقدر جميعه بجزء منه)

فان أجزاء الألفاظ بل مقاطع مقصورة أو ممدودة يقع فيها التركيب والقول ربما

يقدر بواحد منها وربما يحتاج الى أن يقدر باثنين أو أكثر كسائر المقادير فان

منها ما يقدر بذراع ومنها ما يحتاج الى ذراعين فأكثر وكل ما هو كذلك فهو كم

(ورد بأنه) أي التقدير ليس بالذات بل (بالعرض) لأنه من جهة الكثرة التي

فيه كما أن الجسم تقدر بالذراع لما فيه من الكم المتصل وانما يكون كماً لو كان التقدير

فيه بالذات * النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات ولاختصار

الكلام فيها أخرها عن المبصرات والمسموعات مع أن الأولى جعلها رديفة الملموسات

لأن ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس (وأصول المذوقات) أي بسائطها

(قوله يسمى مقطعا) في القاموس قطعه كمنعه قطعاً ومقطعاً أبانه فعلى هذا كان المقطع

مصدراً سمى به الصامت المذكور اه منه

(قوله مطلقا) أي سواء كانت مقاطع أولا (قوله كقم الخ)ومثل ق أمرا (قوله ويلزم

حينئذ أن لا يكون الخ) الا أن يعتبر معه الضمير المستتر الذي هو فاعله اعني أنت

(الطعوم التسعة) لأن الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المتوسط بينهما والحاصل من ضرب الثلاثة في الثلاثة ذلك * (و) الخامس من المحسوسات (المشمومات) وهي (الروائح) وأنواعهما غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة * القسم (الثاني) من مطلق الكيف (الكيفيات النفسانية) المختصة

(قوله لابد له من فاعل هو الحرارة) فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفي المعتدل القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة وهي على نوعين أحدهما أن لايكون له طعم أصلا والثاني ان لايكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكنه لشدة التحام بين أجزائه لايتحلل منه شئ يخالط اللسان فلا يحس منه بطعم ثم اذا احتيل في تحليل أجزائه أحس منه بطعم وهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاولى اه منه

(قوله من ضرب الثلاثة في الثلاثة الخ) ثم يتركب من تلك البسائط التسعة التي هي الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة والحرافة والعفوصة والقبض والدسومة والتفاهة طعوم لاتحصى بحسب اختلاف التركيب ومراتب البسائط قوة وضعفا ثم المركب قد يكون له اسم كالبشاعة للمركب من المرارة والملوحة وقد لايكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان لكن ينبغي أن يعلم أن التفاهة المعدودة من الطعوم ليست بمعنى عدم الطعم وان كان قد يقال التفه لما لاطعم له أصلا كالبسائط والفرق بين القبض والعفوصة هو أن القبض مايحصل لظاهر اللسان والعفوصة لظاهره وباطنه أيضا والتفصيل موكول الى المطولات (قوله وأنواعهما غير مضبوطة الخ) وأنواعهما بتثنية الضمير ليرجع

بذوات الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد فى الحيوان دون النبات والجماد فلا يرد أن بعض هذه كالحياة والعلم والقدرة والإرادة ثابت للواجب فلا يكون مختصة بالحيوان على أن القائل بثبوتها له تعالى لا يقول باندراجها تحت الكيف ولا فى سائر الاعراض ولا الجواهر أيضاً (وتسمى مع الرسوخ) فى موضعها واستحكامها فيه بحيث لا تزول عنه أصلاً أو يعسر زوالها (ملكة و بدونه حالا) والاختلاف بينهما بالعارض فان الحال تصير ملكة بالتدريج (فمنها) أورد من التبعيضية اشارة الى عدم الانحصار فى الانواع المذكورة وأما تخصيص الذكر بها فلكثرة مباحثها (الحياة) قدمها على سائر الانواع

الى المذوقات والمشمومات لا الى المشمومات فقط ثم اعلم أن الانواع الخمسة من الكيفيات وان شاع بين القوم اجراء المشتقات والصفات أعنى المبصرات والملموسات والمسموعات الخ عليها بحيث جعلت بمنزلة الاسماء لها لكنها بحسب اللغة متفاوتة فى وقوع تلك الصفات عليها فتقع فى البعض على المحل دون الكيفية كاللمس فيقال لمست الحرير ولا يقال لمست لينه وفى بعض آخر بالعكس كالسمع فيقال سمعت الصوت ولا يقال سمعت المصوت وفى بعض آخر على المحل والكيفية كليهما كالبواقى فيقال أبصرت الورد وحمرته وشممت العنبر ورائحته وذقت الطعام وحلاوته (قوله ان تلك الكيفيات توجد فى الحيوان الخ) يعنى ان نسبتها الى ذوات الانفس ليست لكونها عارضة لها لاشتراك سائر العوارض لها فى ذلك بل المقصود من ذلك اختصاصها بها لكن اختصاصا اضافيا لا حقيقيا (قوله على أن القائل بثبوتها له تعالى الخ) بل القائل بثبوتها للمجردات مطلقا كذلك فان الحياة مثلا فى الواجب وسائر المجردات ليست عبارة من مبدإ الحس والحركة كما فى الحيوان على ما لا يخفى فيكون الاختصاص المستفاد من النسبة حقيقيا فافهم (قوله والاختلاف بينهما بالعارض الخ) أقول الاولى التعبير بما عبر به المصنف فى شرح المقاصد حيث قال فالتميز بينهما قد لا يكون الا بعارض الخ انتهى وذلك لان الاختلاف بينهما قد يكون بالذات أيضاً كما اذا كان الحال نوعاً من الكيفيات والملكة نوعاً آخر فليتأمل (قوله فان الحال تصير ملكة الخ) وذلك كما أن

٤١٨

والفالج مرض يحدث في
احد شقي البدن طولا فيبطل
احساسه وحركته وربما كان في الشقين
ويحدث بغتة من مصابه
يتم ذبل الشيء ذبولا ذهبت نداوته يعني
او قوته ونضارته

من غير اغتذاء
ورده صاحب المواقف بانه
المفقود في العضو المفلوج هو النوابع
الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على فقدان
قوة مقتضية لهما لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود
المانع لا لعدم المقتضي وفي العضو الذابل هو التغذية
وذلك لا يدل على فقدان قوتها
منع التولد وليس فيه قوة الحس والحركة والتولد من
غير اغتذاء

والمراد من القوة هنا اشارة الى دفع اعتراض
ذكره صاحب المواقف على ما ذكره ابن سينا
على كونها غير قوة الحس والحركة وقوة التغذية
لكن لا يخفى ان لا يثبت به القدم المرتقى تدبر

اقول اذا كان المراد من الاغتذاء قوة التغذية فلا
والا بان كان المراد به الفعل
الصادر منها فالمنع مكابرة
فافهم

لكونها أصلاً ومستتبعةً اياها (وهى) قوة هى (مبدأ القوة الحس والحركة) الارادية ويدل على أنها غير قوة الحس والحركة وجودها فى العضو المفلوج اذ هى الحافظة فى الحيوان للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن وليس فيه قوة الحس والحركة وعلى أنها غير قوة التغذية وجودها فى العضو الذابل من غير اغتذاء والمراد من القوة هنا ما يصدر عنه الأثر بالفعل يعنى انا نريد أن القوة التى يصدر عنها الحس والحركة والتغذية بالفعل غير باقية فلا تكون هى هى

الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يكون شيخا ومثل ذلك وان كان قد يسبق الى الوهم بل يقع فى عبارة القوم أنه هو ذلك الشخص بعينه لكنه ليس كذلك للقطع بتغاير العوارض المشخصة كذا ذكره المحققون (قوله المراد من القوة هنا الخ) هذا جواب ذكره فى شرح المقاصد عن اعتراض أورد على دليل المغايرة وحاصل الاعتراض أن عدم الاحساس والحركة والتغذية لايدل على عدم القوة لان المراد بالقوة هنا مبدأ التغير والتأثير سواء بالقوة او بالفعل وحاصل الجواب هو أن مرادنا بمغايرة الحياة لقوة الحس والتغذية مغايرتها للقوة التى يصدر عنها ذلك بالفعل لامغايرتها لها مطلقا فافهم (قوله فلا تكون هى هى الخ) قال فى شرح المقاصد بعدما صرح بهذا وليس معناه أن القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان لما صرحوا بان قوة الحس والحركة فى العضو المفلوج باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه أن يقال لم لا يجوز أن يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هى الحياة وقد تعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع انتهى أقول فيه تامل فان المراد من قول المجيب فلا تكون هى هى هو أن الحياة ليست هى القوة التى يصدر عنها الحركة والاحساس والتغذية بالفعل لانها ليست هى مطلق تلك القوة سواء بالقوة أو الفعل كما سبق فى تحرير الاعتراض والجواب فحينئذ لاتوجه للمنع

(ولا تشترط) الحياة (باعتدال المزاج و) لا ب(وجود البنية) وهي عند الحكماء جسم مؤلف من العناصر الاربعة له صورة نوعية وعند المعتزلة مبلغ من الجواهر الفردة التي يقوم بها تأليف خاص ولا تقوم الحياة بأقل منها (و) لا بوجود (الروح) الحيواني قالوا هو جسم لطيف حامل قوة الحياة الى أعضاء البدن يتولد من بخارية الأخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن من عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين وذلك للقطع بامكان أن يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزأ (وان كانت قد تنقضي بفقدها) أي المزاج والروح والبنية ولذا قالوا بالاشتراط (والموت) عبارة عن (زوالها) عما اتصف بها فهو عدم ملكة لها (وقيل كيفية) وجودية (تضادها) لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما

المذكور في حيز نعم يتوجه الخ ولا معنى له فتأمل (قوله ولذا قالوا بالاشتراط الخ) ورد بأن غاية ما ذكر الدوران وهو لا يقتضى الاشتراط بحيث تمتنع الحياة بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كونه مشروطا بالبنية بأنها لو اشترطت فاما أن تقوم بجزأين من البنية حياة واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل واحد وقد مر بطلانه أو تقوم بكل جزء حياة وحينئذ اما أن يكون القيام بالكل مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور أولا فيلزم الرجحان بلا مرجح اوتقوم ببعض الاجزاء فقط فيلزم كون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة هذا خلف وأجيب بأنها تقوم بالمجموع الذي هو البنية وليس هذا من قيام العرض بمحلين في شئ كما سبق تدبره (قوله عما اتصف بها الخ) قال في شرح المقاصد فيكون كالعمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى وحينئذ لا يكون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتا انتهى أقول وفي هذا اعتبار لامر آخر في عدم الملكة زائد على ما اعتبر فيه فيما سبق فافهم (قوله وجوديه الخ) وعليه يحمل قول بعض المعتزلة ان الموت فعل

الا ان يحمل على
الخ الاستثناء يستفتح
لكونه كيفا بعد الحمل المذكور والا
ستعرف ان الاتحاد يستفتح عدمه فلذا قال بعيد
قوله اضافة لا كيف في بكونه من الامور الاعتبارية
الخ لكان اوضح ادما فافهم
م ك

اشارة الى انه لو قال كذلك بدون الحمل على المسامحة الا ذكره لم يكن كيفا ولو على القول
بالشبح ولعله اراد الآن يحمل على المسامحة ويبني الكلام على مذهب اهل الشبح فانظر

عند السكر الراد
به بهما معا المدرك لا ما هو
المصطلح المشهور اي جوهرا مجردا غير
متعلقة بالبدن لئلا يخرج علم الواجب على
الانسان ولا النفس اي جوهرا مجردا متعلقا
بالبدن لئلا يخرج علم الواجب وعلم المتعلق
العشرة ولذا قال عند المدرك كان او لحلات
المجاز مقترن عنه في التعريفات بالشبح
اذ بهذا التفسير افادة يصير بعينه
تفسير جمهور المتكلمين المنكرين للوجود
الذهني كما انه يكون على وفق مذهب
الآن على انه لا يكون العلم المتعلق مع
القول بوجود الصورة
يس

له وجود ورد بأنه هنا بمعنى التقدير وهو يتعلق بالموجود والمعدوم أيضاً ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث أسبابه على حذف المضاف ومثل ذلك كثير في الكلام (وقد يطلق) الموت (على عدمها كما في الجماد) فالتقابل بينهما حينئذ تقابل الايجاب والسلب (ومنها الادراك وهو تميز وحضور وظهور للشيء عند العقل) اعترض عليه بأن الادراك صفة المدرك والتميز ونحوه صفة المدرك وأجاب عنه المصنف بأن الحضور عند المدرك صفته ثم لا خفاء أنه بهذا التفسير اضافة لا كيف الا أن يحمل على المسامحة ويكون الادراك هو الصورة الحاضرة والمتميزة عنده من حيث هي كذلك لكنه حينئذ يكون من الأمور الاعتبارية فلا يكون من الموجودات فضلاً عن كونه من أقسام الكيف الا على القول بالشبح فافهم إما (بحقيقته

(قوله الا على القول بالشبح) فان الادراك على هذا هو من الكيفيات الخارجية العارضة للنفس اه منه (قوله فافهم) اشارة الى أن قيد الحيثية ليس داخلاً حتى يجعله اعتبارياً بل المراد منه أن تلك الصورة من هذا النحو من الوجود علم وانه من قبيل الكيفية حينئذ اه منه

من الله أو من الملك يقتضي زوال حياة جسم من غير جرح وكأنهم احترزوا بالقيد الاخير من القتل لكن حمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على أن المراد به الاثر الصادر من الفاعل اذ لو أريد به حقيقة الفعل والتأثير لكان تفسير الاماتة لا للموت كذا قالوا (قوله وهو يتعلق بالوجود والعدم الخ) وقد سبق مراراً أن العدم الخاص يصح أن يكون اثراً فتدبر (قوله كثير في الكلام الخ) وهو وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج (قوله وقد يطلق) أي حقيقة أو مجازاً على عدم الحياة من غير اعتبار كون الموضوع قابلاً لها فلا يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة (قوله بأن الحضور عند المدرك الخ) يعني لا حاجة الى جعل الادراك مصدراً للمجهول كما أشار اليه في شرح المقاصد (قوله الا على القول بالشبح الخ) جمهور الحكماء في بيان العلم

افترقوا فرقتين فرقة يقال لهم أهل الحقيقة والأخرى أهل الشبح وبيانه كما ذكروه
هو أنا اذا أدركنا شيأ فلا خفاء فى أنه يحصل لنا حال لم يكن لنا قبل الادراك
ويكاد تشهد الفطرة بأنها بحصول امر لم يكن لا بزوال أمر كان فانا قد ندرك ما لا
وجود له فى الخارج وكثيراً ما يوجد شئ فى الخارج ولا ندركه فتلك الحال بوجود
ذلك الشئ عند العقل بمعنى أنه يحصل له أثر يناسب ذلك الشئ ويميزه عن غيره فمنهم
مَنْ قال مناسبة ذلك الاثر لذلك الشئ هو أنه بحيث لو وجد فى الخارج لكان نفس
ذلك وهم اهل الحقيقة القائلون بأن العلم عين المعلوم ومنهم مَنْ قال تلك المناسبة هى
أنه بحيث لو وجد فيه كان كيفية وشبحاً منطبقاً على ذلك الشئ لا عين الشئ كالصورة
المنقوشة من الفرس على الجدار مثلا فانها ليست نفس الفرس بل شبحه المساوى
والمنطبق عليه وهم أهل الشبح القائلون بأن العلم غير المعلوم بل شبحه وبهذا ظهر
أن شبح الشئ من أقسام الكيف لكن يرد أنه لا يعد من العلم الا من حيث حضوره
عند العقل كالصورة الحاضرة التى هى حقيقة الشئ بلا فرق فان أخرج قيد الحيثية
المذكورة الصورة عن أقسام الموجودات أخرج الشبح أيضاً والا فلا نعم على تقدير
عدم الاخراج يكون مطلق الشبح كيفاً بخلاف الصورة الحقيقية فانها قد تكون وقد
لا تكون ثم اعلم أنه قد ذكر فى شرح المقاصد ان نسبة الحصول الى الصورة فى العقل
نسبة الوجود الى الماهية فى الخارج فكما ليس للماهية تحقق فى الخارج ولعارضها
المسمى بالوجود تحقق آخر كذا ليس للصورة تحقق فى العقل ولعارضها المسمى بالحصول
تحقق وبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة انتهى وحينئذ فلا
اشكال فى العبارة أصلا فافهم قال فى الحاشية اشارة الى أن قيد الحيثية انما يجعل
المقيد من الامور الاعتبارية لو جُعِل جزأً بأن يجعل العلم عبارة عن المقيد والقيد وأما
اذا جعل خارجاً فلا بأن يكون العلم عبارة عن نفس الصورة كما أن المعلوم كذلك الا
أن العلم هو الصورة اذا حصلت عند العاقلة بخلاف المعلوم فانه لم يختص بذلك ولذا
اعتبر اتحادها مع ما فى الخارج انتهى أقول المعلوم وان كان عبارة عما فى الخارج لا يعد
معلوماً الا اذا اعتبر من حيث صورته عند العاقلة غاية الامر ان الحيثية خارجة كما فى
العلم فلا فرق فتدبر



ق

واجيب بان الخ

ان بمنع الحصر ان اريد با

لمغايرة المنفية في قوله شيئين المغا

يرة الحقيقية وبمنع الكبرى المطوية ان اريد

بها المغايرة مطلقا

اذ ولا مغايرة بين الشيء ونفسه

كما في المجردات

اذ لا يخفى بداهة تميز

منها الصورة الكلية بهذا ولا أتميز

عن الآخر يلتبس بالوجود الذهني ما سبق في ذلك

البحث اشارة الى جواب يوهم آخر غير ما اجاب به

شارح فقال وهو اي الصورة الكلية مع انه اوجد

لا صلاف الناسيه فما جاب في كلامه بما ياسبه

مع كونها مغايرة للهوية اشارة الى الدفع ما اورده

المتكلمون من ان حصول صورة الجبال والسماء

المتنوعة منها وحلولها في الذهن يستلزم الاتصاف

وتجويزه مكابرة محضة وحاصل الدفع ان

التصف بالنظم الالتي من الحصول في الاذهان

هو الهوية الى وجه دون الصورة المغايرة

لها ادركي بها ما بمنع الحصول

ان بعلم الكليات الغالب بالوجود الذهني

سائر الذهنية

المتحققة في الخارج ويقال له العلم الحضوري لأن المدرك حاضر بنفسه لا بصورته عند المدرك (كما في العلم بالنفس وصفاتها) فإن النفس مدركة لها ولصفاتها بلا واسطة صورة مغايرة لصورتها الخارجية واعترض بأن الحضور يقتضي شيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه وأجيب بأن النفس من حيث إنها شاهدة غيرها من حيث إنها مشهودة وهذا القدر كاف (أو بصورته المنتزعة منه المساوية له المرتسمة في العقل أو آلته (كما في الماديات أو بصورته (الحاصلة في العقل (ابتداء) من غير افتقار إلى الانتزاع (كما في المجردات والمعدومات وهي) أي الصورة (مع كونها مغايرة للهوية) الخارجية (التي بها الاتصاف

(قوله ويقال له العلم الحضوري) قالوا الشيء المدرك إما أن لا يكون خارجاً من المدرك كالنفس وصفاتها فيكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج ولا يكون إدراكه دائماً وإما أن يكون خارجاً وحينئذ إما أن يكون موجوداً مادياً فتكون حقيقته المتمثلة صورة منتزعة من ذلك أولاً بأن يكون معدوماً ولا يلزم أن يكون دائماً ويسمى إدراك الأول حضورياً وما عداه حصولياً (قوله واعترض بأن الحضور الخ) واعترض بوجهين آخرين أيضاً أحدهما أن يكون إدراك النفس لذاتها وصفاتها دائماً لدوام الحضور واللازم باطل لأن كثيراً من صفاتها مما لا تطلع عليه إلا بعد التأمل والنظر وأجيب بمنع مقدمات بطلان اللازم فافهم وثانيهما أن النفس إذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهكذا فيتسلسل العلوم وأجيب بأنها عبارات عقلية إذ ليس هناك إلا شيء واحد يتعدد بالاعتبار ومرجعه إلى أن حصول الشيء وحضوره لا يزيد عليه في الواقع كوجوده (قوله المساوية الخ) اعترض الإمام بأن العلم لو كان بحصول الصورة المادية التي تسمى ماهية لزم من تصور الحرارة كون المدركة حارة وكذا في جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين عند تصورهما (قوله مع كونها مغايرة للهوية الخ) إشارة إلى الجواب عن الاعتراض

فان الهوية فاعلة للصفات الخارجية وعليها تترتب الآثار بخلاف الصورة ومعنى مساواتها لها انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها (ليس حصولها في الذهن كحصول العرض في المحل فلا يوجب) حصولها فيه مع مساواتها للخارجية (اتصاف المدرك بالمدرك) لأن لزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله وحصول الصورة في الذهن ليس كذلك بل هو عبارة عن حضورها وظهورها عنده (فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به ويتصف بالكرم ولا يتصوره) فان قيل اذا لم يكن حصولها فيه حصولا اتصافيا واتصاف الذهن بالعلم ضروري فكيف يكون العلم عبارة عنها قلنا الصورة قد تؤخذ من حيث

المذكور آنفا بأن الحار ما قام به هوية الحرارة التي هي جزئية متسلسلة بالعوارض فاعلة للآثار الخارجية لا صورتها وماهيتها الكلية التي هي مجردة عن ترتب الآثار (قوله ومعنى مساواتها الخ) أي ما ذكر من المغايرة لا ينافي مساواتها للهوية فانها بمعنى أنها بحيث لو وجدت الخ (قوله انما هو في حصول العرض الخ) هذا جواب آخر عن اعتراض الامام وحاصله أن حصول الشئ للشئ يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه والسواد للجسم والسرعة للحركة والصورة للمادة وكل منهما للجسم والحاضر لما يحضر عنده وبالعكوس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله دون البواقي وليس الحصول الادراكي كذلك فلا يستلزم الاتصاف ثم لما ظهر أن الحصول الادراكي لا يستلزم الحصول الاتصافي علم أنه لا استلزام في عكسه أيضا حيث لا يستلزم الاتصافي الادراكي أيضا كما أشار اليه بقوله ويتصف بالكرم ولا يتصوره فاندفع أيضا ما ذكره الامام من أن الادراك اذا كان نفس الحصول فالمدرك هو الذي له حصول الشئ فكان الجسم الحار مدركا للحرارة وأقول يندفع به أيضا ما سبق من لزوم دوام علم النفس بصفاتها فتدبر (قوله قلنا الصورة قد تؤخذ الخ) هذا السؤال والجواب مذكوران في شرح المقاصد بعد ذكر الاعتراض

الحصول فى النفس فتكون عرضاً قائماً بها حاصلاً لها حصولاً متأصلاً لا اتصافياً فيكون موجوداً عينياً كسائر صفاتها وفيه ما مر وقد تؤخذ من حيث ذاتها مع

والجواب المشهورين من الامام وحاصل ذلك الاعتراض هو أن الصورة العلمية عرض قائم بالنفس حاصل فيها حصول الاتصافى وجعلوها نفس ماهية العلوم والمطابقة للموجود العينى الذى ربما يكون من الجواهر فيلزم كونها عرضا وجوهرا وأيضا جعلوها كلية مع أن القائم بالنفس جزئى ضرورة فيلزم كونها كلية وجزئية وحاصل جوابه هو أن الممتنع كون الشئ الواحد من وجه واحد جوهرا وعرضا وكليا وجزئيا وأما عند اختلاف الوجوه فلا وكون تلك الصورة عرضا انما هو من جهة قيامها بالموضوع الذى هو النفس وكونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى البواقى وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية وكونها كلية من حيث مطابقتها للافراد بمعنى أن الحاصل فى العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها فلا تناقض انتهى أقول هذا غاية ما ذكروه فى تحقيق مسئلة العلم وبعد لا يخلو عن الاشكال وذلك أنهم ان أرادوا بالوجوه المختلفة ههنا الوجوه الاعتبارية يلزم أن يكون الجوهر والعرض من الامور الاعتبارية مع أنها من الامور الحقيقية وان أرادوا بها الوجوه الحقيقية كأن أرادوا أن تلك الصورة فى وجودها الذهنى عرض وفى وجودها الخارجى جوهر ورد أنهما حينئذ متغايران بالحقيقة لا بالاعتبار فيمتنع القول باتحادهما فلا يتم أن العلم نفس المعلوم وأيضا لو كان الجوهر عبارة عن ماهية لو وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع لصدق على المعدوم الذى لو وجد استغنى عن الموضوع والعرض هو الموجود المفتقر اليه فحينئذ لا يتم القول بأن الصورة العلمية القائمة بالنفس جوهر كما لا يخفى فالتحقيق ان متابعة العلم للمعلوم هى المساواة السابقة التى لا تنافى المغايرة بالحقيقة فتدبره فانه من المزالق لكن لنا تحقيق يندفع به جميع الشبهات التى تورد فى هذا المقام فاطلبه فى رسالتنا المعمولة فى الحكمة الجديدة (قوله وفيه ما مر الخ) كتب فى الحاشية من أنه حينئذ يكون من الاعتبارات فان المأخوذ من حيث الحصول كذلك انتهى وقد سبق هناك منا ما ينبغى مراجعته

قطع النظر عن الحصول فتكون صورة للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف بها النفس (ومن أنكر الوجود العقلي جعل الادراك مجرد اضافة) بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما وعلمه فالتعريف المذكور على ظاهره وهذه الاضافة لا بد منها في كون شئ عالما بشئ ولم يثبت غيرها على ما يعول عليه فلذلك اقتصر عليها جمهور المتكلمين (أو) جعله (صفة ذات اضافة) والاعتراض في علم الشئ بنفسه بأن التعلق لا يتصور الا بين شيئين مدفوع بأن التغاير الاعتباري كاف كما مر (فأشكل عليه العلم بالمعدومات) فانه لا تحقق لها في الخارج فاذا لم يتحقق في الذهن أيضا لم تتصور الاضافة بينها وبين العالم بها (فلزم القول بالصورة في) العلم (بالمعدوم) حتى لا يرد ذلك (بل في الكل) فانه اذا علم أنه غير الاضافة في فرد علم أنه كذلك مطلقا لما أنه أي الادراك في الكل معنى واحد وحدة نوعية فلا يجوز اختلاف أفراده لكن الاشكال مندفع بأن الاضافة انما تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين كما أشرنا اليه في باب الامور العامة ولما كان الاشكال بالمعدومات

(قوله ولما كان الاشكال الخ) يعني أن الاشكال انما يلزم لو كانت الاضافة مجردة عن الصورة التي بها يحصل الامتياز الذي يتوقف عليه الاضافة لكن القائلين بأن العلم هو الاضافة لم يكونوا نافين للصورة وانما ينفون كونها عين المعلوم وكون العلم عبارة عنها دون الاضافة التي بها الاتصاف دون الصورة كما لا يخفى اهـ منه

(قوله فتكون صورة للموجود العيني الخ) قال في شرح المقاصد وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ما له صورة في العقل لا نفس الصورة انتهى أقول هذا ما عليه الجمهور من أن المعلوم في الموجودات هو الامر العيني وأما من يقول ان المعلوم مطلقا سواء في الموجود والمعدوم هو الصورة الذهنية من حيث ذاتها كما يأتي فاطلاق المعلوم عنده على الموجود العيني تجوز عكس ما عليه الجمهور فافهم (قوله لم تتصور الاضافة بينها وبين العالم الخ) وما يقال من امكان تحققها قائمة بأنفسها على ما هو رأي أفلاطون أو بغيرها من الاجرام الغائبة عنا

باں التعلق الخ كان الاعتراض مختص بالشق الاول والا فالمتعلق في الشق الثاني الصفة و
المتعلق بالفتح النفس وهما متغايران بالذات نعم يرد اعتراض آخر وهو لزوم اتحاد العالم والمعلوم
فان كلا منهما هو النفس لان العالم هو النفس والمعلوم ايضا كما لا يخفى فيجاب بما ذكره الش

فلا يجوز اختلاف الخ بان يكون بعض افراده صورة وبعض آخر غيرها على تقدير كون الادراك
عبارة عن الصورة في المعدوم او يكون احد طرفيه في بعض الصور صورة وفي بعض آخر غيرها
على تقدير كون الادراك عبارة عن الاضافة في المعدوم

بان الاضافة الخ لا يتم ان الاضافة هو التميز ولا فرق بينه وبين الانكشاف فكيف يتوقف
عليه لانا نقول الاضافة هو التميز عند المدرك على ما مر والمراد بالانكشاف التميز في نفسه ولا
شك ان الاول مترتب على الثاني او المراد بالاضافة هو التميز لا التمييز فافهم

ولم يكن قوله كما اشرنا في باب الامور العامة وكذا تفسيره في الحاشية ما نقله لعلك مراده بهذا
الكلام عين ما ذكره عبدالحكيم كما نقلناه سابقا بان يكون المراد بالانكشاف التكثر والتعدد في
نفسها

على وجود المتمايزين الخ المبني على كون الصورة الذهنية عين الخارجية
ولا اختلاف الا بالمحل كوجودا حقيقيا بل انما يتوقف على النحو والمثال
لا في الخارج ولا في الذهن

مجرد اضافة ونسبة بين المدرك والمدرك تلميذ لا يخفى انه على ما
في العالمية سياق آخر يقوله الاشعري من ان الحكماء اثبتوا النسبة والمتكلمين انكروها الا الاشعري فينبغي ان يكون
العلم عند جمهور المتكلمين الا
عليه بانه مجرد اضافة من الامور الاعتبارية وتمامه او انه الا عرائض من جعل العلم من اقسام
الوجود مبني على كون العلم صفة ذات اضافة

على الانكشاف الذي كلامه فيه في حد الحاشية بان الانكشاف بالمعنى المصدري ويجوز ان يكون بمعنى ما به الانكشاف
الشيء اعني النحو والمثال

ق ادعى العلم صفة ذات اضافة
اللازم حاصل من الاشاعرة ذاتهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض تقع فيها
ان المراد بما يدره توجب تلك الصفة تمييزا
مطلقا وهو موصوفها
بين المعاني لا يحتمل النقيض
لا يحتمل متعلق التمييز بنقيض
ذكر التمييز احتراز عن نحو الظن والشك والوهم والجهل المركب

الا الوجود الغير لكنا
صرح لك ان الداعي على الحكم
بان الغير عائد الى الوجود الغير
المتأصل هو القرب والا فيجوز ان يكون
عائدا الى ما يعود اليه ضميرها في لا حاجة الى التأويل
مع ان الوجود الغير المتأصل مع الصورة المأخوذة
بالحيثية الثانية فلا يصح جعله امرا مشتركا بينها وبين
المأخوذة بالحيثية الاولى تأمل
يس

معلوم وذو صورة م فالعلم هو الصورة ه
المأخوذة بشرط شيء في ملاحظة القيام والمعلوم
مع الصورة المأخوذة لا بشرط شيء في ملاحظة
القيام وان شئت قلت ان العلم هو الصورة
المأخوذة بشرط لا شيء في ملاحظة الاتحاد مع
الذابح والمعلوم هو المأخوذة بشرط شيء في
ملاحظة الاتحاد واما الصورة المنضمة اليها
فهي مأخوذة لا بشرط شيء
يس

قديمة م يجوز ان يكون المعلوم وذو الصورة في
العدم ماهية المعدوم مع قطع النظر
عن كونها في ضمن العلم
يس

وارداً على القول بالصورة أيضاً لأن الصورة انما تكون لذي الصورة أشار الى دفعه بقوله (ومعناها) أي الصورة للمعدوم (ان للمعدوم وجوداً غير متأصل) بحيث لو أمكن تحققه في الخارج وتحقق ذلك المعدوم لكان اياه (وهي) أي الوجود الغير المتأصل له والتأنيث باعتبار الصورة (من حيث قيامها بالذهن) وحصولها فيه (علم وصورة يتصف بها الذهن (ومن حيث ذاتها) وماهيتها العقلية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن (معلوم) وذو صورة (بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج) وقيل العلم والمعلوم في الكل الصورة الذهنية فباعتبار قيامها بالعاقلة علم وباعتبارها في نفسها معلوم (وأنواع الادراك) أربعة أحدها (احساس) وهو ادراك للشيء الموجود في الخارج الحاضر عند المدرك على هيئة مخصوصة به من الأين والوضع وغير ذلك (و) ثانيها (تخيل) وهو ادراكه مع الهيئة المذكورة لكن بلا شرط حضوره (و) ثالثها (توهم) وهو ادراك

فضروري البطلان في الممتنعات على ما قالوا (قوله وتحقق ذلك المعدوم الخ) قال بعضهم وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بأن العلم بالممتنعات ليس بحصول الصورة لان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين مثلا بل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال هذا الامر لا يكون السواد والبياض (قوله والتأنيث باعتبار الصورة الخ) أي باعتبار ما مر أن حصول الصورة في العقل هو نفس الصورة ليس لكل منهما تحقق على حدة أو باعتبار الخبر (قوله وقيل العلم والمعلوم) لا يخفى ان القول باتحاد العلم والمعلوم أشد ملاءمة بهذا مما عليه الجمهور فتدبر (قوله بلا شرط حضوره الخ) فيكون أعم من الاحساس اذ هو ادراك المادي مع الهيئة المذكورة سواء في حالة

لمعانٍ غير محسوسةٍ مخصوصةٍ بالشئ الجزئى الموجود فى المادةِ (و) رابعها (تعقّل) وهو ادراكُ الشئ من حيث هو هو فالاحساس مشروطٌ بثلاثةِ أشياء حضور المادةِ واكتناف الهيئةِ وكون المدرَك جزئياً والتخيّل مجرّدٌ عن الشرط الاول والتوهّم عن الاولين والتعقّل عن الجميع بمعنى أن تكون الصورة مجرّدة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن ايضاً عن الاكتناف بالعوارض الذهنيةِ (وقد يقال العلم لمطلق الادراك) الشامل للاربعة كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى حيث قال الاحساس بالشئ علم به فالابصار علم بالمبصرات وهكذا لكن اطلاقه على الاحساس مخالفٌ للعرف واللغةِ (و) قد يقال (للثلاثة الاخيرة)

حضوره أو غيبته (قوله غير محسوسة الخ) كالاضافات والكيفيات الغير المحسوسة (قوله من حيث هو هو الخ) قال فى شرح المقاصد أى لامن حيث شئ آخر سواء أخذوحده مطلقا أو مع غيره من الهيئات الحاصلة من حصوله فى الذهن فقيد الحيثية للتقييد بتجرده عن العوارض الخارجية فقوله آخر أى آخر خارجي فتدبره (قوله بالعوارض الذهنية الخ) مثل تشخصها من حيث حلولها فى النفس الجزئية وعرضيتها من حيث قيامها بها ومقارنتها للصفات النفسية وفى كون هذه من العوارض الذهنية كلام سبق فى مبحث الماهية (قوله فالابصار علم بالمبصرات الخ) ونقل عن الجمهور ما حاصله أن الشيخ الاشعرى ان أراد أن حقيقة ادراك الشئ بالحس هى حقيقة ادراك المسمى بالعلم بحيث لاتفاوت الا فى طريق الحصول كما فى العلم بالشئ بطريق الاستدلال والالهام والحدس فممنوع لانا نجد فرقاً بيّناً بين العلم بهذا اللون وابصاره والعلم بهذه الرائحة وشمّها وهكذا وان أراد أن العلم يطلق على نوع الادراك بالحس فهو بحث لفظى راجع الى التسمية انتهى وأقول الظاهر من عبارة المصنف فى هذا المتن هو أن المراد هو الثانى (قوله لكن اطلاقه على الاحساس الخ) هذا انما يضر القول باطلاق العلم على الادراك الحسى لو اريد به الاطلاق بحسب العرف أو اللغة أما لو أريد به الاطلاق باصطلاح الشيخ فلا فتفطن (قوله مخالف الخ) فانه فى العرف واللغة اسم لغير الاحساس من الادراكات كما فى شرح المقاصد

أى التخيل والتوهم والتعقل كما عليه الجمهور (و) قد يقال (للاخير) أى التعقل خاصة (والتصديق) مطلقا فيعم اليقين وغيره والتصديق (الجازم المطابق) للواقع (الثابت) الغير الزائل بتشكيك المشكك (فيسمى الخالى عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا) وقد يراد بالظن ماليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وبالجملة ينحصر التصديق فى العلم والجهل المركب والاعتقاد والظن لان غير الجازم لابد أن يكون راجحا لانه أقل مراتب الحكم أعنى اذعان الوقوع أو اللاوقوع (وأما) ما ذكره جمع من أن غير الجازم ان كان راجحا فظن أو مساويا فشك أو مرجوحا فوهم فلم يرض به المصنف لان (الشك) عنده عبارة عن نفس التردد (والوهم) ملاحظة للطرف المرجوح (فـ) كلاهما (تصور) بلا حكم فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوى الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون أحد الاقسام

(قوله الغير الزائل الخ) اعترض على اعتبار الثبات فى اليقين بأنه لو أريد به عدم الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان أريد به امتناع الزوال فاليقين الحاصل من النظر قد يذهل عن بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه وأجيب بأنه لو أريد بالذهول مجرد حصول المبادى بالفعل فى العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان أريد به الزوال الى حيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بذلك الحكم النظرى ونحن انما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام يقينا (قوله اعتقادا) وقد لا يعتبر فى الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد فيكون أعم من الجهل المركب لانه مشروط بعدم المطابقة فهو فاسد فقط (قوله والجهل المركب والاعتقاد الخ) أى الاعتقاد بالمعنى المذكور فى المتن أعنى الصحيح كما قيده به فى شرح المقاصد لا بالمعنى الاعم من الجهل المركب والا لزم جعل الاعم من الشئ قسيما له (قوله لان غير الجازم الخ) أى من التصديق كما ظهر (قوله فان قيل المراد بالشك الخ) وكذا يقال المراد بالوهم الحكم بمرجوحية الطرف المرجوح (قوله قلنا هذا تصديق الخ)

الأربعة بمنزلة قولك أنا شاك في هذا (والذهول عن الصورة الادراكية إن انتهى الى زوالها فنسيان والا فسهو) وقد لا يفرق بين السهو والنسيان (والجهل قسمان بسيط ومركب و (البسيط) عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما فهو (عدم ملكة للعلم والمركب مضاد له) لانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد (وقيل مماثل له) وامتناع اجتماعهما انما هو للمماثلة لا للتضاد (اذ لا اختلاف) بينهما (الا بعارض) هو (الطباق) فإن العلم مطابق لمتعلقه والجهل غير مطابق له والطباق واللاطباق نسبتان والنسبة خارجة عن المنتسبين عارضة لكونها متأخرة عن طرفيها والجواب أن الطباق واللاطباق أخص صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيهما الاختلاف في الذات ثم العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى أو حادث يسبقه وهو علم المخلوق (والعلم الحادث قد يكون بالقوة) المحضة (وهو الاستعداد) للعلم بالفعل وحصول الاستعداد العلم الضروري يكون بالحواس كما يستفاد من حس اللمس أن هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بأن كل نار حارة والعلم النظري يكون بحصول الضروريات (وقد يكون بالفعل إما اجمالا بأن يلاحظ أمر بسيط هو مبدأ للتفاصيل) أي تفاصيل الاجزاء كمن علم مسئلة فيسئل عنها فانه يحضر الجواب أعني المسئلة في ذهنه

ولعل من عدهما من التصديق انما أراد بهما هذا الذي ذكر فيكون النزاع لفظيا (قوله بمنزلة قولك أنا شاك الخ) وقولك أنا متوهم الخ (قوله وقد لا يفرق الخ) وعلى التقديرين يكون نسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحياة بمعنى انهما عدم ملكة للعلم لكن مع خصوصية قيد الطريان كما مر (قوله عما من شأنه أن يكون الخ) فيكون الجهل البسيط أعم من السهو والنسيان فافهم (قوله والجواب الخ) الظاهر أنه معارضة ويمكن تنزيله على المنع أيضا أي لا نسلم أن الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات انما يكون كذلك لو لم يكن لازما من أخص الصفات

دفعة من غير تفصيل (أو تفصيلا بأن) ينظر الى أجزاء المعلوم و(يلاحظ التفاصيل) واحدا بعد واحد وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرة تارة دفعة فانه يرى فى هذه الحالة جميعها ضرورة وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد ويميزه ويفصل الأجزاء بعضها عن بعض فالرؤية الأولى اجمالية والثانية تفصيلية والفرق بينهم معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالنسبة الى مدركاته فى ثبوت الحالتين فيهما أيضا (ويجوز) بالاتفاق (انقلاب) العلم (النظرى ضروريا) فعندنا بأن يخلق الله تعالى فى العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظرى والمعتزلة اعتمدوا فى الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى والجواز بالنظر الى كونه علما وأما امتناع وقوعه

(قوله والفرق بينهما معلوم الخ) واعترض بأن الحاصل فى العلم الاجمالى اما أن يكون صورة واحدة فيلزم أن يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها مساوية لها ونفس ماهيتها وهو باطل واما أن يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلى بها حاصلا فلا فرق وغاية التفرقة على ما هو ظاهر عبارتهم هى ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالى وان كان على ترتيب زمانى بأن يحصل واحد بعد واحد فتفصيلى لكن حينئذ لا يكون العلم الاجمالى مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض مع أنه خلاف مازعموه من توسطه بينهما ويمكن الجواب بأن الحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل لكن بالاجتماع من غير ملاحظة تفاصيل الاجزاء وفى التفصيلى صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد والتفصيل كذا قالوا (قوله على تجانس العلوم الخ) آن قيل التحقيق هو أن التصور والتصديق مختلفان بالذات قلنا لعله أراد بالعلم ماهو أحد أقسام التصديق أو أراد بالتصورات متماثلة وكذا التصديقات أو نقول هذا البعض من الذين يرون أن حقيقة العلم مطلقا هى الصفة الموجبة للتميز (قوله والجواز بالنظر الخ)

لعارض التكليف به (وفى عكسه) أى انقلاب الضرورى نظريا (خلاف)
جوزه البعض لتجانس العلوم فيصح على كل ما يصح على الآخر ورد عليه بجواز أن
يكون التنوع أو التشخص مانعا عن ذلك ومنعه آخرون لانه يفضى الى جواز الخلو
عن الضرورى المؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر فى العلوم عن العلم باستحالة
اجتماع الضدين وان الكل أعظم من الجزء وغير ذلك من الضروريات التى تلزم
العاقل وانه محال بالوجدان وفيه أن الخلو عن الضرورى انما يمتنع ما دام ضروريا
وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وههنا قول آخر أنه لا يجوز فى ضرورى هو
شرط لكمال العقل لان كماله شرط للنظر والنظر شرط للنظرى لتوقفه عليه (كما)

(قوله لتوقفه عليه الخ) وفيه أن المتوقف على النظر هو حصول النظرى لا كونه
نظريا ولا استحالة فيه اه منه

جواب عما يقال ان اللازم مما ذكروه هو نفى الجواز دون الوقوع وحاصله أنه
ليس معنى كلامهم ان الانقلاب فى العلم بالله تعالى مثلا جائز وليس بواقع بل معناه أنه
جائز نظرا الى كونه علما (قوله بجواز أن يكون التنوع الخ) أقول ذكر
التنوع مشعر بأن مجوز الانقلاب أراد بالتجانس الاشتراك فى الجنس على ما هو
مصطلح الفلاسفة وليس كذلك فانه من المتكلمين وفسره بالمماثلة والاتفاق فى الماهية
على ما فى شرح المقاصد (قوله وهنا قول آخر الخ) فان قلت هذا يشعر بأن
القول الاول هو الجواز مطلقا أى فى كل ضرورى سواء كان شرطا لكمال العقل
أولا وفساده ظاهر لاستحالة النظرى بدون الضرورى كما بين فى محله قلنا ذلك انما
يمنع جواز اجتماع كل الافراد على الانقلاب بحيث لا يبقى شئ من الضروريات
لا جواز الانقلاب على كل فرد على الانفراد وهو المراد من القول الاول (قوله لان
كماله شرط للنظر الخ) لعله أراد نقل ما ذكره المصنف فى شرح المقاصد بقوله
وذهب امام الحرمين الى أنه لا يجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل الذى به

اختلف (في تعدد العلم) الحادث (بتعدد المعلوم) وبنى الامام الرازي هذا الاختلاف على الخلاف في تفسير العلم أنه اضافة فيكون التعلق بهذا غيره بذلك أو صفة ذات اضافة فيجوز للواحد تعلقات بأمور متعددة وكثرة التعلقات الخارجية حقيقية

يستأهل لاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور انتهى وأنت خبير بأنه نقل غير واف بهذا المقصود كما لا يخفى على المتدبر في العبارتين ثم أقول ان من البين انهم لم يريدوا من انقلاب العلمين ان يصير أحدهما بعينه هو الآخر فانه من الانقلاب المستحيل بل المراد هو أنه يتعلق أحدهما بما يتعلق به الآخر على سبيل البدل وهذا ليس من المستحيل سواء كانا متجانسين أو متخالفين سيما اذا كانا من شخصين فتدبر ثم اختلفوا في أن العلم الضروري هل يجوز استناده الى النظري أولا فمنعه بعضهم متمسكا بأنه لو توقف على النظري لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هذا خلف وجوزه بعض آخر متمسكا بأن العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري مع توقفه على النظر في حقيقتهما وأجيب بأن التوقف انما هو على تصورهما بوجه ما وهو لا يلزم أن يكون بالنظر والحق أن هذا نزاع لفظي يرجع الى تفسير التصديق الضروري هل هو الذي لا يفتقر الى النظر أصلا لا في نفسه ولا في أطرافه أو هو الذي لا يفتقر اليه في نفسه فقط كذا حرره بعض المحققين (قوله الحادث الخ) بخلاف القديم فانهم اتفقوا على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة وأما الحادث فقد اختلفوا فيه فذهب الشيخ ومن تبعه الى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق بمعلومين مثلا وهو المعنى بقولهم يتعدد العلم بتعدد المعلوم وقد يقال لو تعلق الواحد منه بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له ولا يخفى ضعفه جدا وذهب بعض الاصحاب الى أنه يجوز بل يجب واستدل عليه بأن العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك وهكذا لا الى نهاية فلو لم تكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم حصول علوم غير متناهية لكل من علم شيأ واحدا ولا يخفى ضعف هذا أيضا (قوله أو صفة ذات اضافة الخ) أورد عليه أن عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة

عن الصفة لا تجعلها متعددة متكثرة (و) الأدلة السمعية دالة على أن (محله) أى العلم الحادث (القلب) وإن لم تتعين هو لذلك عقلا بل يجوز أن يخلقه الله تعالى فى أى جوهر شاء (إلا أن الكلام فى القلب) والظاهر من كلام كثير من المحققين أن ليس المراد بالقلب العضو المخصوص الموجود لكل حيوان بل الروح الذى به امتاز الانسان (ولا كلام فى توسط الآلات) أى المشاعر الظاهرة والباطنة (فى) العلم (بالجزئيات) وسيجئ ان شاء الله تعالى فى باب الجواهر تفصيله (ومناط التكليف) الشرعى (القوة الحاصلة عند العلم) الحاصل بسبب احساس الجزئيات والتنبه للمشاركات والمباينات (ببعض المعلومات) الكلية (الضرورية) فان النفس اذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لأن يفيض عليها من المبدإ الفياض صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية (بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات) بأن يرتب الضروريات فيكتسب النظريات منها (وهى القوة المميزة بين الأمور الحسنة والقبيحة) حتى لا يتوجه التكليف على فاقدها من المجانين والصبيان والبهائم * (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية

لا يستلزم الجواز فى نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز أن يمتنع لدليل خارجى كذا قيل (قوله الحاصل بسبب احساس الجزئيات الخ) قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان مناط التكليف هو العقل والمراد به هنا هو العلم ببعض الضروريات الكلية اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بأن يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل وليس هو العلم بالنظريات لانه مشروط بالعقل فيلزم تأخر الشئ عن نفسه ولا العلم بجميع الضروريات والا لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطه من التفات أو تجربة أو تواتر أو نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان ويمنع بطلان اللازم أيضا فان العاقل قد يكون بلا علم

(الارادة وهي كسائر الوجدانيات) في أنه (يسهل معرفتها) ومعناها واضح عند العقل غير ملتبس بغيرها (و يعسر تعريفها) بكنه الحقيقة ولهذا اختلف في تفسيرها (وتفارق الشهوة) التي هي توقان النفس نحو الأمور المستلذة (في الوجود) فان الانسان قد يريد شرب دواء كريه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم أن فيه هلاكه (ولشدة تعلقها) أي الارادة (بالقوة الادراكية كما تعلق (الشهوة بالطبيعة) فهذا أيضا يدل على تغايرهما (قيل) في تفسير الارادة (هي اعتقاد النفع) والقائل كثير من المعتزلة لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السواء فاذا حصل اعتقاد النفع في أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (أو ميل يعقب ذلك) الاعتقاد واليه ذهب بعضهم لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع ولا يريد ما لم يحدث هذا الميل (أو العلم بما هو عند العالم كمال وخير) كما هو مذهب الفلاسفة فانهم لما ذهبوا الى أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار وعلموا أن في نفي الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا لأفعاله بالجمادات حاولوا اثبات كونه موجبا فزعموا أن الارادة عبارة عما ذكر واعترض عليهم بأن الارادة لو كانت نوعا من العلم

كما في النوم فالأقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بها يتمكن من اكتساب النظريات وقد يقال انها قوة حاصلة عند ادراكات الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات (قوله ومعناها واضح الخ) أى سهل المعرفة باللوازم لكن عسيرة بالكنه (قوله فهذا أيضا يدل على تغايرهما) أي الارادة والشهوة وقد يفرق بينهما أيضا بأن الارادة تتعلق بالارادة بأن يريد الانسان ارادته لشئ بخلاف الشهوة فانه لامعنى لاشتهاء الانسان شهوته كذا قيل (قوله مالم يحدث هذا الميل الخ) وأجيب بأن ما ذكر من الميل انما يحتاج اليه فيمن لايقدر على تحصيل الشئ قدرة تامة اما في القادر التام القدرة فيكفي له ذلك الاعتقاد (قوله كما هو مذهب الفلاسفة الخ) والفرق بين الكمال والخير على ما قالوا هو أن حصول

لاختصت بذوى العلم وليست كذلك لان الحركة الارادية مأخوذة فى تعريف مطلق الحيوان (والتفسير) لها (أنها صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل وتركه) كما ذهب اليه أصحابنا لانها غير مشروطة باعتقاد النفع أو ميل يعقبه فان الهارب اذا عن له طريقان متساويان فى النجاة يختار أحدهما بارادته ولا يتوقف على ترجيح أحدهما النفع يعتقده فيه أو ميل يعقبه (لا يكشف) هذا التفسير أيضا (عن حقيقتها) لانا لا نسلم وجود صفة كذلك لانه ان تساوت نسبتها الى الطرفين احتيج فى التعلق بأحدهما الى مخصص لامتناع الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام اليه فيلزم الدور والتسلسل أولا فيلزم الايجاب قلنا هى نسبتها الى الطرفين سواء لكن كونها تابعة للادراك تعلقها الفاعل بما

(قوله قلنا هى نسبتها الخ) وقلنا انها لذاتها تقتضى التعلق بما هو راجح عند الفاعل ولا ايجاب لان الفاعل الموجب لا يختلف فعله بخلاف المختار لانه قد يكون الراجح عنده الفعل وقد يكون الترك وذلك لاختلاف المصالح بحسب اختلاف الاوقات اه منه

ما يناسب الشئ من حيث اقتضاؤه براءة لذلك الشئ من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير (قوله لان الحركة الارادية الخ) واجابوا بان المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل أو الترك وهى منتفية عن الواجب (قوله ولا يتوقف على ترجيح الخ) قالوا هذا التفسير كما لا يقتضى كونها من جنس الاعتقاد والميل لا يقتضى كون متعلقها مقدورا لجواز أن تكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لاحد طرفى المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا

الا فيلزم الايجاب

اجيب باختيار الشق الاول

وبالتزام التسلسل في تعلقات ارادة وا

حيرة لكونها امورا اعتبارية وهو الذي ارتضاه

بمعنى المحققين لكنه لا يخفى انه على هذا لا يكون تعلقات ارادته تعم

اذليا الآخر القول بانه تقدم القصد ذاتي وانه يمكن القول

بين ذلك في تعلقات القدرة مع استواء نسبتها الى طرفي المقدور

فلا دليل ح على عدم كون القدرة ارادة فان يكون شيء واحد

باعتبار التأثير قدرة وباعتبار الترجيح ارادة

قلنا ح الى حاصل الجواب اختيار الشق الاول وتسليم

الاحتياج الى المخصص واختيار عدم احتياج الى المخصص

آخر حتى يتسلسل او يدور وعدم تسليم لزوم الايجاب

حتى يكون المريد موجبا فافهم

قوله غير مشروط باعتقاد النفع الخ وذلك ان

الارادة توجد بدونهما فلا يكون عين احدهما

ولا مشروطة بهما ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما

اصلا خلافا

شرح مواقف للسيد الذي فسرها بواحد منها

شرح مواقف

جواز اجتماع ارادة الشيء
فالازم جواز اجتماع كراهة الشيء
مع كراهة الضد لان ضد ارادة الشيء ه
نفى كراهة ذلك الشيء ولم يتعرض لهذا لعدم كونه
محذورا فيما اذا كان للشيء ضدان فاكثر كالقيام
فانه لو ضدين من اخي التعود والاضطجاع فانه
مريد واحد في هذه الثلثة كاره لكل من الا
خريين دون العكس

ق ولو كانت مخالفة لا لامتنع تقرير هذا
البيان اذ لو كانت مخالفة لا لجاز اجتماع
كل منهما مع ضد الاخر ولو جاز اجتماع كل
منهما كذلك لجاز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة
ضده ينتج لو كانت مخالفة لا لجاز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن اللازم باطل
فكذا المقدم وقوله واجيب الخ جواب
باختيار الاحتمال الثالث
ومنع كليته

الخ م سلبا دفعه ان يكونا بجواز ادراك مستلزما الصغروية اللازمة

هو راجح عنده (وزعم الاشعري أن ارادة الشيء نفس كراهة ضده) اذ لو كانت
مثلها أو ضدها لما جاز اجتماعهما ولو كانت مخالفة لها لجاز اجتماع كل منهما مع
ضد الآخر كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فلزم
جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة الضد لأن ضد كراهة الضد نفس ارادة الضد
وأجيب بأنا لا نسلم لزوم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز أن
يكونا متلازمين ويمتنع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ثم لا يخفى أنه ربما يراد شيء
ولا يخطر بالبال ضده فضلا عن أن يكره * (ومنها القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة)
فخرج ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه وما يؤثر لا على وفق
الارادة كالقوى النباتية والعنصرية (أو) هي (مبدأ الافعال مختلفة) كما قيل
فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عندنا فلا يدخل في شيء من التعريفين قلنا
ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة يعني أنها صفة من شأنها التأثير والايجاد والقدرة
الحادثة كذلك ولكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى (والقوة أعم
من القدرة بكلا المعنيين (اذ) هي صفة (هي مبدأ التغيير في آخر من حيث

فيمتنع تعلقها بالارادة كما مر آنفا قلنا نسبتها الى الطرفين بمعنى أن ترجيحها لأحد
الطرفين لمحض نفسها من غير حاجة الى رجحان واعتقاد نفع في ذلك الطرف فتدبر
(قوله ثم لا يخفى الخ) أقول لا يجوز أن يكون مراد الاشعري هو أنه اذا تحقق
الشعور بالشيء وبضده يتحد ارادة أحدهما بكراهة الآخر فافهم ثم اعلم أن القائلين بالتغاير
اختلفوا في الاستلزام فذهب الغزالي الى أن ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور
به اذ لو لم يكن مكروها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين
المتعلقتين بالضدين متضادتان وأجيب بمنع المقدمتين أما الاولى فلجواز أن لا يتعلق
كراهة ولا ارادة بالضد ككثير من الامور المشعور بها وأما الثانية فلجواز أن يكون
كل من الضدين مرادا من وجه غير وجه الآخر (قوله ولكن لم تؤثر الخ) والنزاع

هو آخر) قيد الحيثية للاشعار بأنه يكفي التغاير الاعتباري قال بعض الأفاضل
لفظ القوة معناه المتعارف عند الجمهور هو أن يتمكن الحي من الافعال الشاقة
ثم نقل منه الى سببه المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن الحي من الفعل وتركه
بالارادة والى لازمه أيضا وهو كونه بحيث لا ينفعل سريعا ثم عمم فاستعمل في كون
الشيء مطلقا حيوانا كان أو غيره بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة
الى الفعل المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه وهذا المعنى مقابل الفعل بمعنى
الحصول وهو المتعارف بين المنطقيين ونقل أيضا من القدرة الى ما هو كالجنس
لها من الصفة المؤثرة المشتركة بينها وبين الايجاب والقوة بهذا المعنى هي مبدأ التغيير
(اما مع القصد أو بدونه وكل) منهما (اما مختلفة الآثار) والافعال (أو لا
فالاولى) وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار (القوة
الحيوانية) التي يقال لها القدرة على التفسيرين (والثانية) وهي القوة المؤثرة

في أنها هل هي تسمى قدرة بدون التأثير بالفعل أو لا نزاع في اللفظ والتسمية فتدبر
(قوله قيد الحيثية الخ) أي بعد اعتبار قيد الآخرية المفيد لوجوب التغاير بين
المؤثر والمتأثر (قوله التغاير الاعتباري الخ) مثل بالطبيب المعالج لنفسه واعترض
بأن التغاير فيه حقيقي لان التأثير للنفس والتأثر للبدن فالاقرب التمثيل بالمعالج
نفسه في تهذيب الأخلاق وتبديل الملكات (قوله معناه المتعارف الخ) قال في شرح
المقاصد لفظ القوة يقال لصفة يتمكن الحيوان بها من مزاولة أفعال شاقة ويقابلها
الضعف انتهى فتدبره (قوله الى سببه المسمى قدرة الخ) واما بالنظر الى ما في شرح
المقاصد المذكور آنفا فالى اعم منه (قوله والى لازمه الخ) أي لازم المعنى المتعارف
(قوله بالنسبة الى الفعل) وأما بالنسبة الى الفاعل فبمعنى تمكنه من تحصيل
الشيء مع عدمه (قوله من الصفة المؤثرة الخ) أي أعم من أن يكون تأثيرها بالارادة
أولا فهذا تعميم في سبب المعنى المتعارف على وزان التعميم الذي في لازم ذلك المعنى
المبين بقوله ثم عمم الخ وأنت خبير بأن فيه اضطرابا فالاولى أن يقال معناها

ق اباع القصد
ادبويه الخ الصفة الدرة
ع القصد واختلاف الآحاد ه الاولى
دمع اتحادها ه الثانية والصفة الدرة بدون القصد
ع اختلاف الآحاد ه الثالثة دمع اتحادها ه الرابعة

رد بقوله وفيه اه قبل الفعل

فهو المطلوب ولا يخفى ان هذا مبني على تسليم وجود القدرة واستمرارها

بتجدد الامثال لان المط ليس مجرد وجود القدرة مع الفعل بل مع

عدم وجودها قبله فكيف يحصل المط المطلوب

قد يتم في القدرة التي بها الفعل وهي ع هذا

لم تتعلق الا حال اه اي بخلاف ما اذا كانت القدرة قبل الفعل

فانها ح يجوز ان يتعلق بالفعل قبله قبلية آنية حتى لا يلزم تخلف

المعلول عن العلة اذ الممتنع وقوع الآن بينهما لا وقوع العلة في آن

والمعلول عقبه

وهو بيان مطلوبه م كذا

ع هذا التقدير لم توجد قبل الفعل فضلا عن المطلوب فافهم م

ويتعلق القدرة فيه ان معنى تعلق القدرة بالغير الا ايجاد الا يرى انه الاثر فالقول بان قدرة العبد متعلقة وغير موجد للفعل وانه لا ح القول بالايجاد فانه اذا كان وجود القدرة وتعلقها حال وجود الفعل كان الايجاد المتأخر عنها حال وجوده فيلزم ايجاد الموجود ايضا وانه تحصيل الحاصل

ثم القدرة الحادثة عند الشيخ واصحابه ووافقه في ذلك كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابي داود وذكر وابي عيسى الوراق وغيرهم كذا في شرح المواقف

ولا يرد الخ بيانه ورود النقض بان يقول الناقض الدليل المذكور اذ لو كانت قبله لانعدمت حال وجود في القدرة القديمة مع تخلف حكم المدعى م

مع القصد والشعور لكن على نهج واحد هي القوة (الفلكية) المسماة بالقدرة على التفسير الاول (والثالثة) وهي مبدأ الآثار المختلفة لا على سبيل القصد والشعور القوة (النباتية) المسماة بالقدرة على التفسير الثاني (والرابعة) التي هي مبدأ الآثار على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة (العنصرية) التي ليست قدرة على شئ من التفسيرين (ثم القدرة الحادثة) انما توجد (مع الفعل لا قبله) اذ لو كانت قبله لانعدمت (لامتناع بقاء الأعراض) فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض (ورد) بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض (بأنها يجوز أن تستمر بتجدد الامثال) الى حال الفعل (كالعلم وغيره مما هو قبل الفعل) وفيه أن وجود المقدور حينئذ ان كان بالقدرة الزائلة يعود المحذور أو الحاصلة فهو المطلوب (قالوا) أي المعتزلة (لو لم يكن القدرة) الا مع الفعل لم تتعلق (الا حال وجود الفعل) ولو لم تتعلق الا حال وجوده ومعنى تعلق القدرة به ايجاده (لزم ايجاد

المتعارف مامر آنفا من شرح المقاصد ثم عممت بنقلها الى القدرة المذكورة ثم عممت بنقلها من القدرة الى هذا المعنى اعنى مبدأ التغيير فتأمل (قوله على التفسير الثاني الخ) فظهر أن بين التفسيرين عموما من وجه (قوله والمعلول بدون العلة الخ) هذا كلام الرازي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة ثم أقول لعل مرادهم بكون القدرة مع الفعل لا قبله هو أن الفعل لا بد أن يتعلق بالقدرة عند حصوله ضرورة فلا يصح كون القدرة متقدمة عليه بحيث يكون الفعل حين حصوله غير مقدور وحين عدمه مقدورا فانه ظاهر الفساد يدل على ذلك ما تمسكوا به أيضا على مدعاهم من أن الفعل حال عدمه ممتنع كما سبق ولا شئ من الممتنع بمقدور اذا تقرر هذا فالاستدلال المذكور بقولهم لامتناع بقاء الاعراض زمانين والرد عليهم بجواز الاستمرار بتجدد الامثال لا يلائم هذا التحرير بل الرد لا يضر القائل بما ذكر ويصرح بما ذكرنا احتجاج المعتزلة الآتي نقضا عليهم بلزوم ايجاد الموجود فانه ناظر الى كون الفعل حين

الموجود) وتحصيل الحاصل (و) لزم أيضاً (امتناع التكليف) لأن التكليف به إنما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لطلب حصول الحاصل وإذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليفاً بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق (ورد) الأول بأنه مبني على تأثير القدرة الحادثة وهو ممنوع ولئن سلم (فبما سبق) ذكره في الباب الثاني من أن إيجاد الموجود بالوجود الذي هو أثر ذلك الإيجاد غير مستحيل وإنما الممتنع إيجاد الموجود بوجود سابق (و) الثاني (بأنه يكفي في التكليف) عند من يقول بكون القدرة مع الفعل (كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة) ولا يلزم أن يكون مقدوراً حال التكليف (كالإيمان من الكافر بخلاف خلق الجسم) ونحوه مما لا يتعلق به قدرة العبد أصلاً (فعلى الأول) أي القول بوجود القدرة مع الفعل لا قبله (الممنوع) الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة (لا يكون قادراً) إذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه

وجوده مقدوراً وبلزوم امتناع التكليف فإنه ناظر إلى كونه حين العدم غير مقدور وحينئذ فالجواب المناسب هو ما ذكره في شرح المقاصد بعد النقض بالقدرة القديمة من أنه إن أرادوا بامتناع الفعل حين العدم امتناعه مع وصف كونه معدوماً فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية وإمكان الحصول من القادر وإن أرادوا امتناعه في زمان عدمه فغير مسلم بل هو ممكن اللهم إلا أن يحرر المدعى بما يلائمهما كما حرره الشارح « مد ظله » (قوله ولا يلزم أن يكون مقدوراً حال الخ) هذا إذا اشترط أن يكون المكلف به مقدوراً بالفعل وأما إذا كانت مقدوريته بالقوة كافية للتكليف به فلا نسلم أنه ليس مقدوراً حال التكليف غايته أنه بالقوة لا بالفعل فظهر أن مرادهم من نفي القدرة قبل الفعل نفي تعلقها به بالفعل لا بالقوة وبما قررناه ظهر لك حال الجواب المناسب أيضاً فتفطن فإن تحرير المقام مما تفردنا به (قوله إذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه الخ) الظاهر الملائم لما حررناه هو أن مقصودهم من ذلك هو أن الممنوع

(كالزمن) الذي هو عاجز عن الفعل وعلى القول الثاني الممنوع ليس كالزمن بل هو قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور وذلك للفرق الظاهر بين الصحيح الممنوع من الفعل والزمن الذي أصابته آفة القدرة قلنا لا فرق الا بجريان عادة الله تعالى بخلق القدرة في الممنوع المقيد حال ارتفاع القيد لأن ارتفاعه معتاد وعدمه في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد (وكذا) على الاول (القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين) لانها مع الفعل ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر (والحق أن) القدرة بمعنى (القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة) وهي التي بحيث اذا انضمت اليها ارادة أحد

من الفعل ليس قادرا بالفعل اذ لا فعل حينئذ حتى يتعلق قدرته به وأما القدرة بمعنى مبدا التغيير فلم ينكروا وجودها في الممنوع فاينه أنها لا تتعلق الا عند الفعل فلا نزاع معنى مع المعتزلة (قوله وانما ينافي المقدور الخ) هذه عبارة المصنف في شرح المقاصد نقلا عن المعتزلة والمعنى أن المنع من الفعل لا ينافي وجود صفة القدرة في الممنوع وانما ينافي مقدوريته المقدور أي تعلق القدرة به والا فليس له معنى محصل فاتضح حديث عدم النزاع (قوله للفرق الظاهر الخ) واستدل عليه أيضاً بأن المقيد الممنوع لم يلحقه تغير في ذاته وصفته فقدرته موجودة عند القيد اذ هي من صفات نفسه بخلاف العاجز وأجيب بمنع عدم التغير في الصفة (قوله الا بجريان عادة الله الخ) هذا الجواب وجواب الاستدلال الذي مر آنفا يدلان بظاهرهما على ان النزاع بين الفريقين معنوي فتدبر (قوله مغاير لما نجده عند الخ) ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير المخصصة لذلك كما يصرح به قريباً (قوله والحق الخ) هذا توفيق بين الفريقين أخذه من كلام الامام حاصله أن القدرة بمعنى نفس القوة التي هي مبدأ التغيير كائنة مع الفعل وقبله وبعده سواء كان بقاؤها بنفسها أو بتجدد الامثال وأما بمعنى القوة المأخوذة مع جميع شرائط تأثيرها أو تسببها العادي التي من جملتها تعلقها بالمقدور

الضدين حصل ذلك الضد (تأثيراً) عند المعتزلة (أو تسبباً عاديًا) عند الاشاعرة (توجد مع الفعل وقبله وبعده و) بمعنى القوة التي تكون (مع جميع شرائط التأثير) أو التسبب العادي (لا يكون الا معه) وتمتنع تعلقها بعدو دين فان الشرائط لهذا عبرها الذاب هذا وكان ذلك مبني على منع امتناع بقاء الاعراض فافهم * (والعجز) المقابل للقدرة (قيل هو) وجودي (ضد القدرة) للقطع بأن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه تفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي الا أن في الزمن صفة وجودية هي العجز وليست في الممنوع (فلا يتعلق الا بالموجود) لان تعلق الموجود بالمعدوم خيال محض فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ورد بانه بعد تسليم كونه وجوديا مكابرة فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا أطبق العقلاء على أن عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بالمثل المعدوم (وقيل) هو (عدم ملكة للقدرة) (للقطع بأن عجز المتحدين) بمعارضة القرآن (انما هو عن الاتيان بالمثل المعدوم لا عن السكوت وعدم الاتيان بالمثل لأن العقل يحكم بأن المعارضة انما هي

(قوله وكان ذلك مبنى على منع الخ) يعنى أن ما ذكر من أن نفس القوة المذكورة توجد مع الفعل أو قبله وبعده انما يتم على القول بجواز بقاء الاعراض والا فهي عرض لا يبقى زمانين على قاعدتهم هذا وأنت مما حررناه لك سابقاً فهمت أن مدعاهم ليست مبنية على امتناع بقاء الاعراض بل بقاؤها بالتجدد يكفي فيما هم بصدده ولعل الأمر بالفهم للاشارة الى ما ذكرنا فتدبره فانه دقيق (قوله فالزمن عاجز الخ) أي عن أن يدفع القعود عن نفسه لا عن أن يأتي بالقيام المعدوم (قوله بعد تسليم كونه وجوديا الخ) فان كونه وجوديا ممنوع لجواز أن يكون عدم ملكة كما يأتي (قوله لا عن السكوت الخ) أي لا عن دفع السكوت فانهم قادرون

فلا يتعلق الا بالموجود فى التفريع شعر بان علة عدم التعلق بغير الموجود هو كونه ضداً للقدرة فيعلم منه ان القدرة ايضاً لا تتعلق الا بالموجود لا يقال ان القدرة تتعلق بالترك كالفعل لانا نقول المراد بالمعدوم ما كان منتفياً عن صاحب القدرة والعجز ولهذا مثلوا بالاتيان بالمثل فافهم

لان تعلقه الموجود آه دليل الكبرى المطوية فنتيجة واشير الى الصغرى بالمفرع عليه والتقدير لانه موجود وكل موجود لا يتعلق الا بالموجود لان آه دائما ظاهراً فهو دليل تفريع النتيجة مما يشير به الى الصغرى

كالعلم والارادة فانهما يتعلقان بالمعدوم في العالم والمريد كما يتعلقان بالمعدوم في نفسه نعم يمتنع تعلق القدرة بالعدم الازلي وبالعدم الطارئ ايضاً على القول بان العدم لا يكون اثراً قطعاً

قوله ولهذا اي لكون العجز يتعلق بالمعدوم ... السلام انه لو لم يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عدم عجز فصحاء العرب عن معارضة القرآن اذ يلزم الاتيان بمثل المعدوم لكونه عاجزاً عن الاتيان بمثله ... عاجزاً عن عدم الاتيان بمثله ... الاجماع على عجزهم عن الاتيان بمثله ... فيه ... في التحدي

كما صرح بامتناع الاتيان بمثل الاعراض في غير موضع فلا يلزم قيام العرض بالعرض وكان لهذا الاثر بالفهم ويحتمل ان يكون وجهه انه لو لم يمتنع بقاء الاعراض امتنع ان يكون القدرة مع جميع شرائط التأثير تبلغ لاستحالة تخلف المعلول عن العلة

مع اشتراكهما في عدم التمكن كون التمكن من الفعل بعد وما في المنع ظلم على الاول مرة فانه اذا لم يوجد فيه القدرة لم يوجد فيه نسبتها الذي هو التمكن على ما صرح وعلى رأي المعتزلة فلوجود المانع مع انه وجود السبب تمكن فيه فليتأمل

ثبت في المنع ولا يحكم ان بعض التركية الفردية عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجود بها في المنع فان المنع قادر على

مع ان بعض العلماء ... الرد ... ٥٠ ١٣٩٩ ...

الخ
القضية الوجودية
الموجودة في الزمن دون
الممنوع من النقل و عدم القدرة م

ق لم يجئ منه مشتركا
اشارة الى دافعة الشرطية المطوية م

نزتر البيكس لو كان لفظ الجزء مشتركا بينهما لبطل اشتراكه الينا لكنه لم يشتر
فلم يكن مشتركا بينهما م

بالامثال لا باعدامها وحديث التفرقة بين الزمن والممنوع معكوس بأن في الممنوع صفة وجودية هي القدرة دون الزمن (وجعله) أى لفظ العجز (مشتركا بين المعنيين) حتى يكون الزمن عاجزا عن القعود بالمعنى الاول دون الثانى وعن القيام بالمعنى الثانى دون الاول (خلاف اللغة) لم يجئ نقله مشتركا فالكلام فى المتعارف الشائع الاستعمال (والقدرة تضاد الخلق) وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها أفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذى هو مبدأ أفعال الجوارح بسهولة ولما كانت القدرة يصدر منها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى الفعل والترك على السواء حكم بأنها تضاد الخلق (لما أن أفعاله) كانت صادرة بسهولة (بلا) تقدم فكر و(روية) ولا يكون صالحا لأن يقع به الطرفان فمعنى تضادهما

على مطلق النطق وانما عجزهم عن النطق المخصوص الذى هو مثل القرآن وهو معدوم بل ممتنع فالسكوت عن المثل وترك الاتيان به موجود ومقدور لهم (قوله وحديث التفرقة الخ) يعنى سلمنا أن بين المعارض والممنوع تفرقة لكنها ليست تفرقة موجبة لكون العجز ضد القدرة بل هى تفرقة بعكس ما ذكرتم موجبة لكونه عدم ملكة القدرة (قوله بين المعنيين الخ) اى بين الصفة التى تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا وبين عدم القدرة فيكون عدميا (قوله لم يجئ نقله مشتركا الخ) أى لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف كما فى شرح المقاصد لئن قيل نقل الاختلاف فى معناه يقتضى اشتراكه لان كلا من المخالفين يدعى اطلاقه على ما ادعاه (قلت) ذلك انما يتم لو لم ينكر كل منهما اطلاقه على المعنى الذى يقول به الآخر وليس كذلك فان الحاصل هو أنهما متفقان على أن لفظ العجز ليس مشتركا بل له معنى واحد لكنهما مختلفان فى أن ذلك المعنى الواحد هو وجودى أو عدمى فيكون قوله وجعله مشتركا الخ جوابا عما يقال لم لا يجوز أن يكون الخلف بينهما راجعا الى اللفظ فانه وان سلم أن القول بأنه عدم ملكة

تضاد أحكامهما (وهل) هى (تضاد النوم فيه تردد) لاختلاف فى جواز بعض الافعال من النائم وامتناع البعض واختلفوا فيما يصدر عنه فذهب المعتزلة وبعض أصحابنا الى أنه مقدور له والنوم لا يضاد القدرة وقال الاستاذ أبو اسحق بالتضاد وتوقف القاضى أبو بكر وكثير من أصحابنا * (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية (اللذة والألم) وتصورهما بديهى كسائر الوجدانيات (وقد يفهم من تفسيرهما) قصد الى تعيين المسمى (بادراك الملائم والمنافر من حيث هما كذلك) أى ملائم ومنافر لان الشئ قد يكون ملائما من وجه دون وجه واللذة ادراكه من حيث انه ملائم والألم ادراكه من حيث انه منافر (أنهما نوعان من الادراك) اعتبر فيهما الاضافة الى الملائم والمنافر (على احتمال أن يراد) من الادراك (الاصابة والوجدان والوصول الى ذات المدرك لا الى مجرد صورته) لان تخيل اللذيذ غير اللذة واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ بل بحصول ذاته (وبعضهم على أن اللذة خروج عن

(قوله لا الى مجرد صورته الخ) كما فى الادراك المذكور سابقا المعدود فى أقسام الكيفيات اه منه

لا يلزمه القول بأن هناك أمرا وجوديا لكن القول بأنه وجودى يلزمه القول بأن ذلك الوجودي ليس بقدرة فان كلا من المضادين كما يصدق عليه أنه أمر وجودى يصدق عليه أنه ليس هو المضاد الآخر فلا يطلق لفظ العجز عند القائل بأنه وجودى تارة على ذلك الوجودى وتارة على لازمه أعنى عدم القدرة كما يقال ذلك فى لفظ المرض على ما يأتى وحاصل الجواب ان الاطلاق على المعنيين لم ينقل حتى يجعل النزاع لفظيا فتدبر جدا (قوله تضاد أحكامهما الخ) يعنى يمتنع اجتماعهما على فعل من جهة واحدة لان الشئ قد يكون ملائما الخ فادراكه من جهة الملاءمة لا يكون لذة كالصفراوى لا يلتذ بالحلو وبقيد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع أنها لا تلائمه بل تضره وينفر عن الادوية مع أنها تلائمه وتنفعه (قوله والوصول الى ذات المدرك الخ) والظاهر من كلامهم هو أن اللذة لا تتم بحصول الصورة المساوية الذهنية للذيذ فقط

الش بادراك الملائم الخ. وعندي ان المراد بالملائم والمنافي الامر اللذيذ والكريه كالحلاوة والمرارة والمراد بالمدرك في عبارة الشارح ذلك ايضا والمراد بالاصابة والوجدان في كلام المحشي والتكيف والادراك والنيل في كلام الشارح واحد هو الوصول الى ذات المدرك اعني الامر اللذيذ لا الى شبحه ومثاله وكان الاستاذ رحمه الله انما حكم بان المراد بالملائم التكيف وفسر المدرك في كلام الشارح به لزعمه ان التكيف في عبارة المواقف مثال للملائم وليس كذلك بل هو مثال للادراك الذي بمعنى الاصابة والوجدان فبما ذكرنا ظهر ان الادراك الاول في اللذة والالم العقليين ليس بلذة والم اذ هو وصول الى شبحه ومثاله بل هو الامر اللذيذ كالحلاوة وانما اللذة والالم الادراك والوصول الى ذاته ذلك الادراك

فتأمل. لكن في حواشي شرح الرحيم اكثر ... على ان ... التلبيس ... اي ... كان المراد بالملائم مثلا تكيف الذائقة به ثم المراد بقول المحشي الاصابة والوجدان هو ذلك النيل فتدبر

المحشي على احتمال الخ. وفي حواشي شرح المواقف انه لابد في تحقق كل من اللذة والالم في قسمي الحسي والعقلي من ادراكين سابق للحاسة في الحسي وللنفس في العقلي ولاحق للنفس فيهما فاذا ادرك الذائقة حلاوة فادراك النفس لذلك الادراك وملاحظتها له هو اللذة الحسية واذا ادرك النفس صورة مطابقة فملاحظتها لذلك الادراك هو اللذة العقلية والادراك اللاحق في القسمين ادراك علمي ولذة او الم والسابق فيهما هو الذي يحتمل ان يكون بمعنى الاصابة والوجدان ومقتضى كلام المحشي ان الادراك واحد وانه يحتمل ان يكون بمعنى الاصابة والوجدان لا يقال هذا انما يتم اذا كان الملائم بمعنى الامر اللذيذ لا التكيف وهو ممنوع لجواز ان يكون المعنى بادراك النفس ادراك تكيفها او تكيف الحاسة بالامر اللذيذ او الكريه فيوافق ما مر من لزوم تحقق الادراكين لانا نقول حمل الادراك المتعلق بالملائم على الاصابة والوجدان يأبى عن حمل الملائم على التكيف فانه لا يقول احد ان ادراك النفس المتعلق بالتكيف بمعنى الاصابة

التحويل

ويدرك حصوله الخ هذا الكلام لا
يناسب ما مر من حواشي شرح الرائد
من لزوم تحقق الادراكين في حصول اللذة
ولم يقل ويدرك ادراكه بل قال ويدرك حصوله
اشارة الى ان الادراكات بعد تحقق الحصول
والوصول وفي على ذلك قول الآتي والالم
النقل هو انه يحصل له الى آخره

يس

ق الآن اشتغلت بظواهر الاجسام من الحلاوة
والمرارة مثلا ثم هذا البحث صحيح ولكن الحس
بعد ذلك ليتعلق ام لا فلا لاظهر اما الاجسام
يحتمل انه ينال الحس الى كنهه ايضا من ابي
التذنيب ويلزم كهذا قال المحقق الفاضل النظر
في هذا ثم النظر في هذا الدليل هل يترتب
فيه عند الاحتمال واذا حصل الاحتمال
بطل الاستدلال الى
ان الاحتمال للتأدي الى النتيجة
ولعدمه فافهم

اعلم ان الحجة لم تكن ... الى النتيجة

الحالة الغير الطبيعية) وهو معنى الخلاص عن الألم كالاكل فانه دفع لألم الجوع وأبطله ابن سينا بأنه قد يحصل اللذة من غير سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب (وكل) من اللذة والالم (اما حسي) كتكيف العضو الذائق بالحلاوة أو المرارة (أو عقلي) كأن يتمثل في العقل ما يتعقل تمثلا مطابقا خالصا عن شوائب الظنون والاوهام ولا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل وانه يدركه ويدرك حصوله له فاذن يتلذذ بادراك هذا الكمال وهذا هو اللذة العقلية والألم العقلي هو أن يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد (وهو) أي العقلي منهما (أقوى) لأن العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الأجسام فيكون الادراك العقلي أقوى وأتم فكذا اللذة والألم التابعان له فان قيل الحسي من اللذة والألم ينبغي أن يعد من الكيفيات المحسوسة دون النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يتلذذ بها أو يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا وأما نفس اللذة والألم التي هي من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها هذا والظاهر أنهما ليسا من جنس الادراك والنيل وان كانا مشروطين بهما لكنهما كيفيتان

ولا بحصول ذاته فقط بل انما تتم بكليهما يعني الادراك الوصولي النيلي وهو المراد بالاصابة والوجدان فقوله بحصول ذاته أي بوصوله الادراكي (قوله ولا شك أن الكمال الخ) قد سبق الفرق بين الكمال والخير وانه يدركه الخ أي يحصل له ذلك المعقول بحقيقته لان العقل يصل الى كنه الخ فيما مر من الوصول الى ذات اللذيذ هو بمعنى الوصول الى حقيقته المحققة في نفس الامر أعم من أن يكون الى كنهها أو ظاهرها وهذا بيان كونه أقوى كيفية وأما بيان كونه أقوى كمية فهو أن عدد تفاصيل المعقولات أكثير بل يكاد أن لا يحصى (قوله والظاهر أنهما ليسا من جنس الخ) قد سبق أنهما لا تتمان بواحد من الادراك والنيل بل لا بد لتحققهما من ... ما وأما

عارضتان للنفس ولو في الحسي (والحسي من الألم سيما اللمسي يسمى وجعا) فان
لفظ الوجع مختص بالحسي في العرف بل قال المصنف الظاهر اختصاصه باللمسي
على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام أئمة اللغة أنه مرادف للألم * (ومنها
الصحة والمرض فالصحة ملكة أو حالة) ليست أو كائنة للترديد المنافي للتحديد
بل للتنبيه على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير
راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض الا أنه قدمها للاتفاق على كونها صحة
دون غير الراسخة فقيل إنها صحة أيضا وقيل واسطة وقوله (يصدر عنها الافعال)
يشعر بأن المبدأ هو تلك الكيفية وقوله (من الموضوع لها) يشعر بأنه الموضوع
المراد به البدن أو العضو والجواب عنه بوجهين أحدهما أن الصحة مبدأ فاعل
والموضوع قابل والمعنى يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه
وثانيهما أن الموضوع فاعل والصحة واسطة والمعنى تصدر لأجلها وبواسطتها
وقوله (سليمة) حال من الافعال والسلامة في الافعال محسوسة وفي البدن غير
محسوسة فعرف الثانية بالأولى لكونها أجلى فلا دور (والمرض ملكة أو حالة
مضادة لها) أي للصحة فهو كيفية يصدر عنها الافعال غير سليمة فيكون وجوديا
(وقيل عدم ملكة لها) فحينئذ لا يكون من الكيفيات وقد يوفق بين القولين

أنهما هل هما نفس الادراك الوصولي الذي هو بطريق النيل أو مترتبان عليه ففيه
تردد فتدبر (قوله الا أنه قدمها الخ) أي في الذكر مع أنها متأخرة في الوجود حيث يكون
أولا حالا ثم ملكة (قوله للاتفاق الخ) ولأنها لرسوخها أشرف من الحال ثم
التعريف انما يتناول صحة الحيوان دون النبات لان الملكة والحال من الكيفيات
النفسانية الحيوانية فما قيل إنه يتناول صحة النبات أيضا فمبني على أن يراد بهما الراسخ
وغير الراسخ من مطلق الكيفية أو بالنفس أعم من الحيوانية والنباتية (قوله والسلامة
في الافعال الخ) جواب عما قيل ان تعريف الصحة بما ذكر دوري وذلك لذكر
قيد السلامة المرادفة للصحة فيه وحاصله أن المعرف صحة البدن والعضو

بأنه عند المرض تزول كيفية الصحة وتحدث كيفية أخرى فان جعل المرض عبارة عن عدم الاولى فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الكيفية الثانية فتقابل التضاد وكأنه مبنى على أن لفظ المرض مشترك بينهما أو حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر (وقد يتسامح) فيهما (بجعلهما من المحسوسات) لكون الافعال الصادرة عنهما من المحسوسات (ثم اذا اعتبر فيهما سلامة جميع الافعال وآفة الجميع كانت بينهما واسطة) ليست صحة ولا مرضا (كما للاطفال والمشايخ والا) يعتبر فيهما ذلك (فلا) واسطة هذا (الثالث) من أقسام الكيف (الكيفيات المختصة بالكميات) وهى التى ليس عروضها بالذات الا للكم متصلا كانت (كالاستقامة والانحناء) العارضين (للخط و) كالتقعير والتقبيب) العارضين (للسطح) أو منفصلا (كالزوجية والفردية) العارضين (للعدد) ثم انها تكون مفردة كما مر (و) مركبة (كالخلقة أعنى مجموع الشكل واللون الذى بحسبه) أى بحسب المجموع (يوصف الشئ بالحسن والقبح) كان مبنى عد ذلك المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات على ما قيل من

(قوله وكالخلقة) أعاد الكاف لمغايرتها لما قبلها فى الافراد والتركيب اه منه

وهى غير محسوسة والمأخوذ فى التعريف صحة الافعال وهى محسوسة فلا دون (قوله وكأنه مبنى الخ) وكأنه مبنى على نقل استعمال لفظ المرض فى المعنيين بحسب اللغة والعرف (قوله ليست صحة ولا مرضا الخ) ليس الخلاف فى ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض فانها كثيرة كالعلم والحياة والقدرة ونحوها بل الخلاف فى ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض بل يصدق على أنه ليس بصحيح ولا مريض (قوله والا يعتبر فيهما ذلك الخ) أقول وعلى عدم اعتبار سلامة الجميع وآفة الجميع تكون الكيفية التى هى حالة تصدر عنها الافعال الخ واسطة عند من اعتبر الرسوخ فى الصحة والمرض كما سبق فلا يتم قوله فلا واسطة لكن المقصود واضح فافهم (قوله كان مبنى عد ذلك المجموع الخ) اشارة الى جواب ما استشكل به عد

أن اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا أن سطحه ملون ولا تنافى
بين كونها كيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم فان قيل لو اعتبر التركيب لكان
هناك أقسام لا تتناهى مع أنهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها أنواعا قلنا لما وجدوا
لاجتماع اللون والشكل خصوصية بها اتصاف الجسم بالحسن والقبح عدوه
نوعا على حدة وفى شرح المقاصد أن كلامهم متردد فى أن الخلقة مجموع الشكل
واللون أو كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا أقرب الى جعلها نوعا على حدة
(وكالزاوية وهى هيئة احاطة الخطين بالسطح) العارضة تلك الهيئة (عند الملتقى)
أى ملتقى الخطين من غير أن يتحدا خطا واحدا فانه ان اتصل خطان على نقطة

(قوله وكالزاوية الخ) أعاد كاف التمثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع فى تفسيرها اه منه

هذا المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات من أن أحد جزأيه أعنى الشكل
وان كان منهما بناء على كون الشكل عبارة عن هيئة احاطة حد أو حدود بالجسم كما
فى الكرة المحيط بها سطح واحد والمثلث والمربع الحاصلة من احاطة خطوط
والزاوية الحاصلة من احاطة خطين لكن لاخفاء فى أن جزأه الآخر أعنى اللون من
الكيفيات المحسوسة التى جعلناها مقابلة للكيفيات المختصة بالكميات وحاصل
الجواب ظاهر وقد يقال لانسلم أن اللون من خواص السطح فانه قد ينفذ فى عمق
الجسم فتدبر (قوله لكان هناك اقسام الخ) مثل اللون أو الضوء مع الاستقامة
أو الانحناء أو الزوجية أو الفردية الى غير ذلك (قوله أو كيفية حاصلة الخ) أو
الشكل المنضم الى اللون كما فى شرح المقاصد (قوله وهذا أقرب الى جعلها الخ) لانه اذا
كانت عبارة عن مجموع الشكل واللون تكون وحدته من حيث التركيب الاعتبارى
من شيئين مختلفين بالنوع بخلاف ما اذا كانت عبارة عن الكيفية الحاصلة منهما
فانها واحدة بالحقيقة وان كانت حاصلة من مختلفين وحينئذ عدها من المركبات باعتبار
حصولها من المركب لا أنها مركبة فى نفسها فتدبر (قوله وكالزاوية الخ) كتب
« مد ظله » على قوله وكالخلقة أعاد الكاف لمغايرتها لما قبل فى الافراد والتركيب

في سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة
إنحدابية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية (وما قيل أنها سطح أحاط به خطان
يلتقيان عند نقطة) من غير أن يتحدا كذلك والمراد أنهما ما يلي تلك النقطة
من السطح فيظن من هذا أنها من الكميات وليس كذلك إذ الزاوية قد تنعدم
بالزيادة بخلاف الكم (ففيه تسامح) مبني على أنهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية
كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون مثلا المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع
(الرابع) من الأقسام (الكيفيات الاستعدادية) التي هي من جنس الاستعداد
كما قال (وهي استعداد شديد على أن ينفعل) أي تهيؤ لقبول أثر ما بسهولة وسرعة
(ويسمى ضعفا) ولا قوة (كالممراضية) واللين (أو) على أن (لا ينفعل)

انتهى وكتب أعاد كاف التمثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع فيها انتهى (أقول) الظاهر
أن الزاوية لما كانت من أقسام الشكل كما مر والشكل معدود من المفردات دون
المركبات أعاد الكاف عليها اشارة الى مغايرتها للخلقة في الافراد والتركيب لكن
بعكس مغايرة الخلقة لما قبلها وأما تأخيرها عن نظائرها المفردة فلطول الكلام فيها
فتبصر (قوله فيظن من هذا أنها الخ) يستفاد منه أن ظنهم هذا متفرع عن التفسير
بالسطح المذكور مع أن الامر بالعكس حيث قال في شرح المقاصد ذهب بعضهم
الى أن الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات ففسروها بسطح أحاط به
خطان الخ انتهى (قوله اذ الزاوية الخ) حاصله المعارضة بأن ماذكرتم من قبول
القسمة وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه (قوله اذ الزاوية الخ) وقد يجاب
بأنا لانسلم ان قبولها للقسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذى هو السطح (قوله كما يريدون
بالشكل المشكل) توهم البعض من تقسيم الشكل الى الدائرة والمثلث وغيرهما ثم تفسير
الدائرة بأنها سطح يحيط به خط فى وسطه نقطة الخ وتفسير المثلث بأنه سطح أحاط
به ثلاثة خطوط أن الشكل هو نفس السطح فيكون كما والجمهور على أنه هو الهيئة
الحاصلة من احاطة الحد أو الحدود كما مر فيكون كيفا لا سطحا وتفسيره بالسطح فيها

ويقاوم أى يهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال (ويسمى قوة) ولا ضعفا (كالمصحاحية والصلابة وهى الكيفية التى بها صار الجسم بحيث لا يقبل المرض

(فصل فى الأين) أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون الا الأين ولذا قدمه على سائرها أو لكثرة مباحثه (وهو) عند المتكلمين (الكون) أى الحصول (فى الحيز) ثم انهم حصروه فى أربعة أنواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (فان اعتبر حصول جوهر) فى حيز (بالاعتبار جوهر) آخر (فاما أن يمكن تخلل) جوهر (ثالث بينهما فافتراق) وانما اعتبر امكان توسط ثالث ليشمل افتراق الجوهرين بتوسط الخلاء (والا) يمكن ذلك (فاجتماع وان لم يعتبر) حصول جوهر فى حيز بالنسبة الى آخر (فان كان

انما هو لانهم أرادوا بالشكل فيه المشكل اذ الشكل على معناه الحقيقى أعنى الهيئة المذكورة انما ينقسم الى الاستدارة والتربيع والتثليث دون ما ذكر فان قيل كيف يكون كيفا والنسبة مأخوذة فى مفهومه قلنا لانسلم ذلك انما يتم لو كان المذكور فى تفسيره حدا حقيقيا وما يقال من أنه من قبيل الوضع لان هيئته حاصلة من نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض مردود بأن الحدود عبارة عن النهايات والانقطاعات كما مر فليست أجزاء للجسم ولا لغيره فافهم (قوله ويسمى قوة الخ) ان قيل قد سبق أن القوة قد تقال على صفة بها يتمكن الحيوان من مزاولة أفعال شاقة وقد تقال لمبدأ التأثير كالحرارة فانها مبدأ الاحراق والاولى من الكيفية النفسانية والثانية من الكيفيات المحسوسة فكيف تعد من الكيفيات الاستعدادية قلنا الأصح كما مر هو أن أقسام الكيفية ليست متنافية بالذات بحيث يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الآخر بل يجوز أن تعد القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونهما قوة شديدة فاعلة من الكيفيات الاستعدادية كما أن الاستقامة والانحناء ونحوهما مختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات

مسبوقاً بحصوله فى ذلك الحيز فسكون أو) كان مسبوقاً به (فى) حيز (آخر فحركة) وعلم من تقييدهم الحصول بالحيز أنهم لا يثبتون الحركة فى سائر المقولات وعلى ما ذكر من بيان الأكوان الأربعة لو فرضنا أنه تعالى خلق جوهراً فرداً ولم يخلق معه آخر (فالحصول) لذلك الجوهر (فى آن الحدوث خارج) ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق (وقيل بل سكون) لكونه مماثلاً للحصول الثانى فى ذلك الحيز لاشتراكهما فى كون كل منهما موجباً للاختصاص بذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد غير مشروط فيه ورد بمنع التماثل

أيضاً كذا قالوا (قوله أو كان مسبوقاً به فى حيز الخ) فيكون السكون حصولاً ثانياً فى حيز أول والحركة حصولاً أول فى حيز ثان لكن أولية الحيز فى السكون لا تلزم أن تكون تحقيقاً بل تكون تقديراً كما فى الساكن الذى لا يتحرك أصلاً ولا يحصل فى حيز ثان وكذا أولية الحصول فى الحركة قد تكون تقديراً لجواز أن ينعدم المتحرك فى آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع أنه حركة وفاقاً أجيب بأنه انما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك الخروج نفس الحصول الاول فى الحيز الثانى والحق أنه نفسه فان الحصول الاول فى الحيز الثانى من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه (قوله ليس بحركة ولا سكون الخ) اما أنه ليس باجتماع ولا افتراق فلأنه فرض انفراده وأما أنه ليس بسكون فلأن حصوله فى آن الحدوث ليس مسبوقاً بحصول آخر لا فى ذلك [illegible] ولا فى حيز آخر (قوله لكونه مماثلاً للحصول الثانى الخ) واليه ذهب جمع قالوا حقيقة الاكوان هو الحصول فى الحيز واللبث ونحوه من الامور الزائدة الخارجة عن الحقيقة وحينئذ لا يتم ما ذكر فى طريق الحصر بل طريقه أن يقال ان الحصول فى الحيز ان كان مسبوقاً بحصوله فى حيز آخر فحركة والا فسكون ليدخل الحصول آن الحدوث فى السكون وأورد عليه أنه وان دخل فيه ذلك لكن

والاشتراك المذكور ليس أخص صفاتهما كيف والحصول الأول في الحيز الثاني حركة وفاقاً ولو كان مماثلاً للحصول الثاني فيه لزم أن يكون هو أيضاً حركة ولا قائل به فإن أجيب بأن عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الأول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الثاني دون الأول ثم إنه اختلف في أن التمايز والتغاير بين الأكوان ذاتي أو اعتباري (والحق أن حقيقة السكون) وهو الحصول في الحيز (في الكل واحدة وإنما التمايز بالحيثيات) والاعتبارات لا الفصول المنوعة

(قوله فيصدق على الأول الخ) يعني الدليل المذكور للقول بأن الحصول في آن الحدوث سكون جار في الحصول الأول في الحيز الثاني فيكون هو أيضاً سكوناً فيرد عليه أن الحصول في الحيز الثاني الخ فحينئذ إن أجيب عنه بأن عدم الخ قلنا في رد هذا الجواب فكذا الخ اهـ منه

(قوله فيصدق على الثاني دون الأول) وهذا وإن كان صادقاً على الحصول في آن الحدوث لكن من قال بأنه خارج قال باشتراط اللبث في السكون اهـ منه

يخرج منه السكون بعد الحركة إذ يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر فيكون حركة فالأولى أن يقال إنه إن اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة وإلا فسكون فيدخل الحصول آن الحدوث والسكون بعد الحركة لكن يخرج الأكوان المتلاحقة في الأحياز المتلاصقة أعني التي هي أجزاء الحركة فلا يصح ما قالوا إن الحركة مجموع سكنات فظهر أن اعتبار عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر مصحح إدخال الحصول آن الحدوث في السكون وليكن هذا في ذكرك فإنه نافع فيما يأتي منا ثم قالوا كون أجزاء الحركة سكنات مبني على ما ذهب إليه البعض من أن الحصول الأول في الحيز الثاني يماثل الحصول الثاني فيه وهو سكون اتفاقاً فكذا الأول فيكون هذا إلزاماً على من قال بتماثل الحصول الثاني في الحيز الأول ثم اعترض

ولايوجب ذلك أختلافا فى الماهية بل ولا فى الهوية الشخصية (حتى إن)

ملبسه الآمدى بما ذكره الشارح بقوله ورد بمنع التماثل الخ وحاصله انالانسلم تماثل الحصولين فى الحيز الثانى والالزم القول بكون الحصول الثانى فيه حركة كما أن الحصول الاول فيه حركة اتفاقا ولا قائل به فان أجيب من هذا المنع بأنه يمكن ان يقال ان الحركة قد أخذ فيها عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز فهى تصدق على الحصول الاول فى الحيز الثانى دون الثانى فيه نقول يمكن أن يعتبر فى السكون عدم الانصال لحيز آخر فيصدق على الحصول الثانى فى الحيز الثانى دون الاول فيه فلا يتم القول بكون الحصول الذى هو جزء الحركة سكونا لانه حصول أول فى الاحياز المتلاحقة فظهر أن قول الشارح «مد ظله» فان أجيب بأن عدم المسبوقية الى قوله قلنا الخ هو هذا الذى نقلناه وهو بحث متعلق بالاكوان التى هى أجزاء الحركة التى جعلت سكنات وليس متعلقا بالكون الذى هو فى آن الحدوث كما يصرح به صنيع الشارح «مد ظله» فانه غير مستقيم اذ اعتبار عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر انما يصير نقضا على عد الكون الذى هو جزء الحركة من السكنات لا على عد الكون فى آن الحدوث سكونا بل هو مصحح لذلك كما سبق آنفا فليتأمل ان قيل ان الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه أو مركبة منه أجيب بأن التضاد ليس بين الحركة الى الحيز والسكون فيه بل لا تغاير بينهما وانما التضاد بين الحركة من الحيز والسكون فيه كما سيصرح به وقد مرت الاشارة اليه فتدبر (قوله ولا فى الهوية الشخصية الخ) والحاصل أن اطلاق الانواع على الاكوان مجاز لان حقيقتها الحصول فى الحيز والامور المميزة لها خارجة عنه حاصلة باختلاف الاضافات والاعتبارات فتمايزها بتلك الاضافات لايوجب الاختلاف فى الماهية بل ربما لايوجب تعدد أشخاصها أيضا لكن قد يوجب تمايزها فى الخارج كالحركة من حيز والسكون فيه فحينئذ يقال بتضادهما بمعنى مجرد امتناع اجتماعهما فى الوجود ولو من جهة التماثل فان المتماثلين اذا تمايزا فى الخارج امتنع اجتماعهما لا بمعنى امتناع الاجتماع من جهة الاختلاف بالذات كما هو ظاهر فظهر أن الاولى أن يقول بدل قوله ولا فى الهوية الخ بل ربما لايوجب

الكون (الواحد بالشخص ربما يكون افتراقا) بالنسبة الى جوهر (واجتماعا) بالنسبة الى آخر (وحركة) من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر (وسكونا) من جهة بقائه في الزمان الثاني (باعتبارات مختلفة) كما ذكر فلم يختلف بها نفس الكون والحصول أصلا وان اختلف بها وصف كونه افتراقا واجتماعا وحركة وسكونا (والقول بتضاد الاكوان) الاربعة مع القول باتحاد الحقيقة ليس (معناه) امتناع الاجتماع بالذات المعتبر في التضاد بل مجرد (امتناع الاجتماع عند تحيزها في الوجود) كما في اجتماع جوهر في حيز مع جوهر معين فانه لا يجامع افتراقه عنه بعينه في ذلك الحيز و كما في الحركة والسكون بالنسبة الى حيز واحد (و) اعلم أن (الحركة قد يراد بها) أي قد يطلق لفظ الحركة ويراد بها (ما هو المحقق منها وهو الحصول) في حيز (بعد الحصول في حيز آخر) وقد تطلق (ويراد بها ما هو الموهوم) منها (وهو الحصولات المتعاقبة) في أحياز متلاصقة (على الاستمرار) في تلك الاحياز (دون الاستقرار) في واحد منها (والسكون ان لم يشترط باللبث) كما ذهب اليه البعض (فالحركة) في الحيز (سكون) واحد

(قوله وكما في الحركة والسكون الخ) وكما في الحركة من حيز مع السكون فيه هذا (خ) وأما الحركة الى حيز مع السكون فيه فيجتمعان ان لم يشترط اللبث فيه لعدم التمايز بينهما الا بالحيثية اهـ منه «مدظله»

تعدد الهوية فافهم

(قوله أي قد يطلق لفظ الحركة الخ) يريد بيان أن الحكماء لما أطلقوا الحركة على معنيين أحدهما محقق موجود عندهم والآخر موهوم كما سيأتي اطلقها المتكلمون على معنيين أيضا أحدهما مقابلة المعنى الاول وهو الحصول في حيز بعد الحصول في آخر ويسمونه بالاضافة الى الحيز السابق خروجا

واعلم ان الحركة قد يراد الخ ليس هذا تقسيما للحركة
كما يقتضيه العبارة فكل من الاطلاقين من اطلاق
اللفظ المشترك على احد معنييه والمعرف كما مر هو
الاول ان اريد ان الحركة هو الحصول الثاني بخلاف
ما اذا اريد انها مجموع الحصولين المنسوب لي.
كان اطلاقها على ذينك المعنيين مذهب المتكلمين
وهذا بمنزلة اطلاقها عند ارسطو على الحركة بمعنى
التوسط والحركة بمعنى القطع الآتي بيانها

امتناع الاجتماع بالذات لا يخفى صدق تعريف التضاد على الاجتماع والافتراق اذ المعتبر في ه تعريف امتناع الاجتماع من جهة واحدة فكما يصدق التعريف على العسل والكبر والتر والبعد على ما مر كذلك يصدق على الاجتماع والافتراق وكما ان صعود زيد بالنسبة الى الجبل وكره بالنسبة الى النزول لا ينافي التضاد الذاتي كذلك اجتماعه مع عمرو وافتراقه عنه بل لا ينافيه مع ان الطرفين التبد

ان الحركة والسكون متضادان حقيقة المعتبر في التضاد في الحكماء فيخرج عدم اجتماعهما لذاتها وعن تعريف المتكلمين للتضاد بتقييد على ما ذكر ينبغي ان يكون اجتماع زيد مع عمرو وافتراقه عنه متقابلين واجتماعه مع عمرو وافتراقه عن آخر لكونهما كونا واحدا باعتبار شخص متحدين وكذا الحركة في الحيز والسكون فيه متقابلان

بر (ام نحوان يقر والكون الى والحركة

فيه بالمعنى الاول لها (أو) مجموع (سكنات) فى أحيازمتلاصقة بالمعنى الثانى الموهوم والتضاد انما هو بين الحركة من الحيز والسكون فيه لا بين الحركة فى الحيز والسكون فيه (وهل هو) أى السكون (الحصول الثانى) من الحصولين فى حيز واحد (أو مجموع الحصولين فيه فيه تردد) والظاهر من عبارة التقسيم هو الحصول الثانى منهما لكن الأقرب كما قال فى شرح المقاصد أن المراد أنه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر على أنها مجموع الحصولين ثم انهم اختلفوا فى أمرين أنهما حركة أو سكون أحدهما حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك والآخر حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة ما يحيط به واختار المصنف أن الاول حركة والثانى سكون كما قال (والحق أن الباطن من أجزاء المتحرك متحرك و) أن (الواقف عند هبوب الرياح) كالطير الواقف عنده (و) الواقف (عند جريان الماء عليه)

واللاحق دخولا والآخر فى مقابلة المعنى الثانى وهو الحصولات المتعاقبة (قوله بالمعنى الاول لها الخ) أى للحركة عند المتكلمين وكذا يكون الحصول آن الحدوث حينئذ سكونا كما مر (قوله لا بين الحركة فى الحيز الخ) اذ كل حركة فى الحيز سكون عندهم لكن لا عكس كما فهم مما سبق فافهم (قوله أى السكون الخ) أى عند القائلين باشتراط اللبث فيه اذ الاختلاف فى أنه مجموع الحصولين أو أحدهما انما يتأتى على القول بهذا الاشتراط كما هو واضح فلا يكون الحركة عند مشترطى اللبث ولا أجزاؤها ولا الحصول فى آن الحدوث سكونا كما صرح به فى شرح المقاصد (قوله كما قد يحمل قولهم الحركة الخ) أقول اطلاق قولهم ان الحركة قد يراد بها ما هو المحقق منها الخ صريح فى أن مرادهم بالحركة هو أحد الحصولين لا مجموعهما فى الحيزين ضرورة أن المجموع موهوم كالمعنى الثانى للحركة وكذا اطلاق قولهم ان الحركة عند من لم يشترط اللبث فى السكون اما سكون واحد

كالحجر المستقر على الارض فى الماء الجارى (ساكن) بشهادة العرف (ومبنى التردد) فى ذلك (على التردد فى حقيقة الحيز) أنه البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم أو السطح الباطن وعلى الثانى باطن المتحرك ساكن لعدم مفارقته عن السطح الباطن والواقف متحرك لتبدل السطوح المحيطة به بخلافه على الاول كما لا يخفى (وقول الفلاسفة الحركة خروج من القوة الى الفعل تدريجا أو يسيرا يسيرا) بدل تدريجا (أو لا دفعة) بدل ذلك والخروج دفعة يسمى حركة بل كونا وفسادا (مبنى) هذا القول منهم (على بديهة تصور هذه المعانى) المتناوبة فى الذكر فى تفسير الحركة وأنها واضحة عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة فلا يرد أن معنى التدريج أن لا يكون دفعة

أو مجموع سكنات صريح فى ذلك أيضا ضرورة أن مجموع الحصولين فى الحيزين لا يكون سكونا واحدا الا أن يقال ان الاطلاقين المذكورين رأى الاكثر والحمل المذكور رأى البعض ولا بعد فى أن يكون ادراج لفظة قد للاشارة الى هذا فتدبره فانه دقيق ثم ما ذكر من الاقربية ان تم فلعله بالنظر الى العرف فليتأمل (قوله ومبنى التردد الخ) أى الخلاف بين الفريقين لا حقيقة الشك فلا ينافى ما سبق من قوله والحق أن الباطن الخ فحقق (قوله لتبدل السطوح المحيطة الخ) أقول ان اكتفوا فى الحركة بتبدل بعض السطوح يلزمهم القول بحركة المسافة التى يتحرك المتحرك فيها ولا قائل به وان اشترطوا فيها تبدل جميع السطوح المحيطة فلا نسلم تحرك نحو الحجر المستقر على الارض فى الماء الجارى فانهم (قوله بخلافه على الاول الخ) فان باطن المتحرك متحرك والواقف ساكن على الاول وقد يستدل على ذلك بأن الباطن لو كان ساكنا مع حركة باقى الاجزاء يلزم الانفكاك وأن الواقف لو كان متحركا بتبدل السطوح لزم تحركه فى حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف السطوح المحيطة لكن الكل ضعيف

ومعنى الحصول دفعة أن يكون في آن هو طرف الزمان المقدار للحركة وذلك لان
الآن والزمان سببان لهذه المعانى في الوجود لا في التصور (والموجود منها)
أي من الحركة عندهم (كون الجسم متوسطا بين المبدإ والمنتهى) اللذين
للمسافة لا للحركة

(قوله هو طرف الزمان الخ) فيكون التعريف دوريا (قوله سببان لهذه الخ) أي لا يتوقف
تصور تلك المعانى على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة حتى يدور بل انما
يتوقف تحققها على تحققهما فيمكن معرفتها لوضوحها من غير افتقار الى تصور الزمان
والحركة وهذا في التدريج والتيسير واضح (١) وأما في اللادفعة فلان تصور اللادفعة
وان كان متوقفا على تصور الدفعة لكن يمكن تصورها من غير تصورهما أيضا ولتوهم
الدور من هذا التعريف فسرها بعضهم بأنها كمال أول للجسم بالنظر لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة والمراد حصول ما لم يكن حاصلا ولا خفاء في أن الحركة أمر ممكن الحصول
للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية من الوصول فان الجسم اذا كان
في مكان وأمكن حصوله في مكان آخر كان له امكانان أحدهما امكان الوصول أي حصوله
في المكان الآخر والآخر امكان التوجه اليه والتوجه مقدم على الوصول فهي كمال
أول والوصول كمال ثان فلا بد في الحركة من مطلوب يمكن الوصول اليه ليكون
توجه المتحرك نحوه ومن أن يبقى من ذلك التوجه شئ بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول
فتكون الحركة كمالا للمتحرك من جهة المادى لا الحصول في ذلك المطلوب فهي
كمال أول من جهة ماله بالقوة من حيث انه بالقوة لا بالفعل ان قيل لا يصدق
هذا التفسير على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق هناك أولية
وثانوية أجيب بأن كل نقطة تفرض فحال المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من
حيث طلبها توجه فيكون كمالا أول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا

---

(١) قوله وأما في اللادفعة الخ في العبارة شئ فتأمل كتبه مصححه

حتى يلزم الدور (على الاستمرار) دون الاستقرار في حيز واحد سواء كان
منتقلا عنه أو اليه لمنافاة الحركة ذلك أما مع الأول فظاهر وأما مع الثاني فلأنه
لو استقر المتحرك بعد المبدأ في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين
المبدأ (وأما كليته) أي الكون المذكور (المعقولة) تلك الكلية بواسطة
استمراره وسيلانه بالنسبة الى حدود المسافة (المتصلة الممتدة) من
أول المسافة الى منتهاها (فوهمية) لا وجود لها في الأعيان لانه قبل وصول
المتحرك الى المنتهى لم توجد بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت وتسمى حركة بمعنى
القطع والكون المذكور حركة بمعنى التوسط ثم اعلم أن مبنى الحركة بمعنى التوسط
ووجودها في الخارج على اتصال الاحياز وعدم تفاصلها بناء على نفي الجزء وعدم
تركب الجسم والمسافة من الاجزاء اذ على تقدير التركب لو انتقل جوهر من جوهر

(قوله بالنسبة الى حدود المسافة) فانه يتوهم من ذلك أنه أمر قابل للقسمة ذو أجزاء
متصلة اه منه مد ظله (قوله بمعنى القطع) لقطع المسافة بها اه منه

(قوله حتى يلزم الدور الخ) بل لا معنى لكون الجسم متوسطا بين مبدا الحركة
ومنتهاها انما المتوسط بينهما حركة الجسم لا الجسم فان الجسم انما هو متوسط بين
مبدا المسافة ومنتهاها لكن لا يخفى ان المراد من مبدا الحركة كما يأتي جزء المسافة
الذي منه ابتداء الحركة وكذا المراد من منتهاها جزء المسافة الذي اليه تنتهي
الحركة وليس المراد منهما ابتداء الحركة وانتهاءها فحينئذ يصح القول بتوسط
الجسم وكذا حركة بينهما فيكون المراد من قوله لا للحركة الخ نفي اعتبار
اضافتها اليها فتدبر جدا ثم قال في شرح المقاصد في تفسير الحركة بهذا المعنى
انها كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدا والمنتهى أقول هذا خلاف ما اشتهر
من انها نفس الكون في الوسط لكنه أنسب بما عليه أكثر الفلاسفة ممن عدهم اياها
من مقولة الكيف بخلاف ما اشتهر فانه انما يلائم مذهب القائلين بأنها من مقولة ماوقعت

الى آخر متصل به فقد حصلت الحركة وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى كما حققه بعض المحققين (ولا بدلها) أى للحركة (من) أمور ستة الاول (ما منه) الحركة وهو المبدأ (و) الثانى ما (اليه) الحركة وهو المنتهى (و) الثالث ما (فيه) الحركة وهو مقولة من المقولات الاربع أعنى الكم والكيف والاين والوضع (و) الرابع ما (به) أى سببها الفاعلى وهو المحرك فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية (و) الخامس ما (له) الحركة أى محلها لانها عرض فلا بد لها من محل يقوم به (و) السادس (الزمان) واقتضاء الحركة ما سوى الرابع والخامس

فيه الحركة كالمتكلمين الذاهبين الى أنها من مقولة الاين فافهم ثم قالوا ان وجودها بهذا المعنى يشهد به الحس لكن أورد عليه أن الحكم بالوجود فى الخارج اما أن يكون على الماضى من الحركة او الآتى أو الحاضر والكل باطل أما الماضى والآتى فظاهر وأما الحاضر فلأنه ان لم يكن منقسما لزم الجزء وان كان منقسما عاد الكلام وأجيب بما مر فى الزمان من انا لانسلم أنه لاوجود للماضى والآتى منها غاية الامر أنه لاوجود لهما فى الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وأنت قد سمعت منا هناك مايخدشه بل نقول خدشة ما ههنا أظهر مما هناك ان لم يمكن أن يسلم وجود الزمان لا فى الزمان لكن لايمكن تسليم وجود الحركة لافيه كما هو واضح (قوله كما حققه بعض المحققين الخ) أقول لافرق فى هذا بين كون المسافة مركبة من أجزاء لاتتجزأ أو متصلاً واحداً وذلك لانها لا تكون موجودة مع الانقسام بالفعل لان وجودها معه يوجب اجتماع أجزائها فى الوجود وهو خلاف مقتضاها الذى هو عدم الاستقرار فحينئذ المتحرك بهذه الحركة اذا انتقل من جزء مفروض من المسافة الى جزء آخر منها متصل بالجزء الاول بحيث لا يكون بينهما جزء بالفعل فقد حصلت الحركة من غير أن يكون للمتحرك توسط بين المبدإ والمنتهى اذ لاجزء بالفعل بينهما حتى يكون المتحرك عنده واقعاً فى الوسط سواء اعتبر بينهما حد مشترك كما هو رأى الفلاسفة أولا كما هو رأى المتكلمين والتمسك فى ذلك بقبول كل للقسمة الوهمية كما يأتى فى

منَ الامور الاربعة من أجل أنها انتقال تدريجاً (فالحركة فى الاين ظاهرة) لانها المتبادرة من استعمالات أهل اللغة (وفى الوضع كحركة الفلك) فانه لا يخرج بهذه الحركة من مكان الى آخر حتى تكون حركته أينية ولكنه يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى أمور خارجة عنه إما حاوية وإما محوية (وفى الكم) على أربعة أوجه لان الحركة فيه إما بطريق الازدياد أو الانتقاص والاول إما بانضمام شئ أولا والثانى إما بانفصال شئ أولا (كالنمو) وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله

المثبتين للحركة الأينية النافين لما عداها لايجدى فى تحقق التوسط المذكور فتفطنه فانه دقيق (قوله من أجل انها انتقال تدريجا الخ) فالانتقال لايوجد بدون المنتقل منه والمنتقل اليه وهما المبدأ والمنتهى والتدريج يقتضى المسافة والزمان لكن ينبغى ان يعلم أن تعلق مطلق الحركة بالزمان بهذا التعلق الذى هو وقوعها فيه غير تعلقها الذى هو حصوله منها فان الحركة هنالك بمنزلة المتبوع لكونها معروضة للزمان وفيما نحن فيه بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه كذا قالوه فتدبره (قوله من مكان الى آخر الخ) ان قيل اذا خرج كل جزء من مكانه فقد خرج الكل اذ الكل ليس الا مجموع الاجزاء أجيب بأنا لانسلم ان هناك أجزاء بالفعل وعلى تقدير التسليم نقول ثبوت حكم لكل جزء لايستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما سبق والتحقيق ان الحركة الحاصلة للاجزاء الفرضية التى هى حركة أينية لها هى بعينها حركة وضعية بالاضافة الى الكل فتأمل (قوله اما بانضمام شئ الخ) أعم من أن يكون من نوع المنضم اليه أولا (قوله بانفصال شئ الخ) أعم من ذلك كذلك (قوله بما ينضم اليه الخ) أى من نوعه لا بانضمام جسم غريب اليه فانه قسم آخر من الحركة فى الكم كما سيأتى وذلك لان النمو الحقيقى على ماصرحوا به انما هو فيما اذا أوردت أجزاء الغذاء فى منافذ الاجزاء الاصلية للمغتذى واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت أجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة فى ذلك النوع وزاد مقدار المغتذى

في جميع أقطاره بنسبة طبيعية (والذبول) وهو عكس النمو فهو انتقاصه بسبب ماينفصل عنه في الاقطار بنسبة طبيعية (والتخلخل) وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم جسم آخر اليه كالماء اذا انجمد صغر حجمه بلا انفصال واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وازداد بلا انضمام (والتكاثف) وهو ضد التخلخل فهو الانتقاص من غير انفصال ومثاله مامر (وفي الكيف كتسود العنب)

بذلك (قوله في جميع أقطاره الخ) احتراز من السمن فان ورود الاجزاء فيه وان كان على نسبة طبيعية لكن ليس في جميع الاقطار فانه لايكون في الطول وفيه نظر يأتي (قوله بنسبة طبيعية الخ) احتراز من الورم بل عن السمن أيضا كما يأتي (قوله وهو عكس النمو الخ) فهو انتقاصه بسبب ماينفصل منه من نوعه فانه الذبول الحقيقي لابانفصال جسم غريب لانه قسم آخر أيضا (قوله في الاقطار بنسبة طبيعية الخ) اى احتراز من الهزال المقابل للسمن (قوله من غير أن ينضم جسم آخر اليه الخ) اى من غير أن يرد عليه جسم آخر من نوعه وذلك كما في هواء باطن القارورة عند مصها وتمسكوا في امكان التخلخل بهذا المعنى الحقيقي بأن الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لاصورة لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب الاسباب المعدة فهي قابل محض تتوارد عليه الصور والمقادير من غير أن يقتضي في نفسه معينا من ذلك فيجوز أن ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف بالمعنيين الحقيقيين المشهورين (قوله كالماء اذا انجمد الخ) قال في شرح المقاصد ماحاصله ان التخلخل قد يطلق ويراد به تباعد أجزاء الجسم بتداخل جسم غريب كالماء المنجمد اذا ذاب ودخل الهواء بين أجزائه فزاد مقداره بانضمام ماليس من نوعه وقد يطلق التكاثف ويراد به تقارب الاجزاء بحيث يخرج منها مابينها من الجسم الغريب كالماء اذا انجمد وخرج الهواء من بين أجزائه فظهر مافي عبارة الشارح «مد ظله» من الاضطراب حيث مثل للتخلخل والتكاثف الحقيقيين بما هو من أفراد هذين المعنيين الاخيرين الغير الحقيقيين وظهر أيضا أن الحركة في مقولة

وانتقاله من البياض الى السواد شيأ فشيأ (وتسخن الماء) أى انتقاله من البرودة الى الحرارة شيأ فشيأ على سبيل التدريج (مع الجزم بعدم الكمون) واستتار الاجزاء النارية (فيه) تبرز بالاسباب الخارجية على مازعم البعض وذلك لانه لو كانت الاجزاء النارية كامنة فى الماء البارد لوجب أن يحس بحره من أدخل يده فيه وليس كذلك بل ربما يجد باطنه أبرد من ظاهره (أو الورود) أى ورود أجزاء نارية من الخارج (عليه) على مازعم البعض الآخر وفساده ظاهر

الكم لاتنحصر فى الاعتبارات الاربعة الحقيقية على ماصرح به فى شرح المقاصد وأشار اليه هنا بزيادة الكاف فى قوله كالنمو الخ فاحفظه فانه من الدقائق التى لاينبغى الامساك عنها (قوله وانتقاله من البياض الخ) ويسمى هذا النوع من الحركة استحالة (قوله لانه لو كانت الاجزاء النارية الخ) وأيضا قالوا ان جبلا من الكبريت انما يشتعل بالنار ولو بقدر يسير فلو كان ذلك بظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها أولى بأن تشعل الكبريت ويحس بها وليس كذلك * ثم اعلم ان المحققين على نفى الحركة فى الكم والكيف وكذا على نفى الحركة الوضعية وانها عائدة الى الحركة الاينية ونبهوا على منشا توهمها بأنا نجد الجسم ينتقل من كمية لاخرى ومن كيفية الى أخرى من غير أن يظهر لنا تفاصيل مراتب الانتقال وأزمنة وجود كل منها فيتوهم ان ذلك حركة اذ لايعقل من الحركة الا التغير على التدريج لكن عند التحقيق لاحركة اذ معنى التدريج فى الحركة أن لاتكون دفعة لابحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال هنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان مابين المبدا والمنتهى من مراتب الكميات أو الكيفيات أمور متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى آخر دفعة فلا تدريج فلا حركة وذلك لان مابينهما ان كان واحدا فظاهر انه لاحركة وان كان كثيرا فاما أن يكون غير متناه يلزم المحال من كونه محصورا بين حاصرين أو متناهيا يلزم تركب الحركة من أمور لاتقبل القسمة فيستلزم الجزء الذى لايتجزأ وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذى بين المبدا والمنتهى

(وتكون) الحركة (بالذات) أي بلا واسطة عروضها الشيء آخر (كحركة السفينة و) تكون أيضا (بالعرض كحركة راكبها) لان الحركة هي الانتقال من مكان الى مكان آخر مغاير للاول بجميع اجزائه ومكان الراكب ليس متبدلا بجميع اجزائه اذ لا تبدل لسطح السفينة وان كان الهواء متبدلا فلا توجد للراكب وانما يوصف بها تبعا للسفينة ولا يخفى أن هذا الوهم لا يدل على أنها لا توجد للسفينة حينئذ حتى يوصف الراكب بها تبعا لها ضرورة أن مكانها أيضا لم يتبدل بجميع أجزائه لبقاء السطح الذي يلاقيها من الراكب فالحق أن الحركة هي الحالة المستمرة من أول المسافة

(قوله وتكون بالذات) واعلم أن بالذات يستعمل بمعنى الحقيقة المقابل للمجاز وبمعنى أولا وبلا واسطة كما فسرناه به أولا والتوجيه الاول مبنى على المعنى الاول والثانى على الثانى فافهم اه منه مد ظله

واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام وردبأن التقدير هو أن الانتقال الى كل من الآحاد دفعى فلا فرق فى ذلك بين الاينية وغيرها كذا حققه بعضهم (أقول) اذا تقرر أن الانتقال الدفعى ليس بحركة لاعتبار التدريج فيها فكيف يصح جعل ماهو بمعنى التوسط الذى هو انتقال دفعى انقساما من الحركة قلت لم يجعلوه قسما من الحركة التدريجية لان الظاهر ان لفظ الحركة مشترك لفظى بينهما كما يدل عليه عبارة المصنف فى المقاصد حيث قال لفظ الحركة يطلق على معنيين أحدهما الخ وثانيهما الخ لكن فيه تأمل فليتأمل وسيأتى ماله تعلق بهذا (قوله أى بلا واسطة عروضها الخ) أى المنفى فى الحركة بالذات هو الواسطة فى العروض لافى الثبوت فانها موجودة فى الحركة بالذات وبالعرض كليهما (قوله اذ لا تبدل لسطح السفينة الخ) هذا مبنى على كون المكان هو السطح الباطن الخ (قوله لو تم الخ) اشارة الى منع كون المكان هو السطح (قوله الحالة المستمرة الخ) وهى الكون المتوسط أو كيفية بها يكون التوسط للجسم على مامر وانما لم يكتف

الى آخرها وهى غير استبدال المكان وهى عارضة للراكب كالسفينة الا أن عروضها له بواسطة عروضها لها (والمحرك ان كان خارجا) عن المتحرك (فحركته قسرية والا) يكن خارجا بان كان جزأ منه أو متعلقا به كتعلق النفس بالبدن (فمع القصد والشعور) أى شعور مبدإ الحركة بتلك الحركة (ارادية وبدونهما) أى القصد والشعور (طبيعية فيدخل فيها) أى الطبيعية (حركة النمو) اذ النامى يقتضى الزيادة فى الاقطار عند ورود الغذاء بلا قصد وشعور (و) حركة (النبض) لانها ليست بحسب القصد ولا بقاسر فى الخارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية (و) كذا يدخل فيها (حركة النفس) بفتح الفاء (من حيث الاحتياج الى مطلقها) أى مطلق حركة النفس (وأما من حيث امكان تغير جزئياتها عن أوقاتها) التى وقوعها

فى الجواب بكون المكان هو البعد بل أجاب بتحقق معنى الحركة ليتم الجواب على المذهبين فى المكان (قوله الا أن عروضها له الخ) لاخفاء فى كون حركة جالسها بالعرض لكن قد يناقش فى كون حركة السفينة بالذات بل هى أيضا تتبع حركة المياه والرياح الا أن يقال ان كونها بالذات انما هو بالاضافة الى حركة جالسها مع أنه مناقشة فى المثال (قوله أو متعلقا به الخ) أى التعلق المخصوص لامطلق التعلق فيكون قوله كتعلق النفس الخ قيدا لما قبله لامحض التمثيل فان قيل فعلى رأى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ماجرت عادة الله تعالى بخلق الحركة معه و يقال ذلك المحرك اما ان يكون خارجا الخ (قوله أى شعور مبدإ الحركة الخ) ان قيل كما أن المحرك الغير الخارج يكون تارة مع القصد والشعور وتارة بدونهما كذلك المحرك الخارج فلم لم يجعلوا الحركة الصادرة من الخارج على قسمين كما جعلوا الصادرة من غير الخارج كذلك قلت الاختلاف بالشعور وعدمه انما يفيد اختلاف الحركة اذا كان فى المتحرك دون المحرك فقط والمحرك الغير الخارج لما كان جزأ من المتحرك أو كالجزء منه يكون اختلافه بالشعور وعدمه موجبا لاختلاف حركة المتحرك بخلاف المحرك الخارج فان حركته

فيها على مجراها الطبيعي (فارادية) يتمكن المتنفس من أن يقدمها على أوقاتها وان يؤخرها عنها بحسب ارادته (وماقيل ان) الحركة (الطبيعية لا تكون الا هابطة أو صاعدة) فلا تكون مثل حركة النبض الطبيعية مدفوع بان ذلك (انما هو في البسائط العنصرية) وأما الطبيعة الحيوانية أو النباتية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة * ثم اعلم أن اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام (و) قد مر ان الحركة مفتقرة الى أمور ستة فاتفقوا على أن ماهية الحركة لا تختلف باختلاف ثلاثة منها ما به وماله والزمان بل باختلاف ما به لا تختلف هويتها أيضا فاذن (وحدتها النوعية بوحدة ما فيه) لانه اذا اختلف اختلفت الحركة كالحركة الأينية والكيفية (و) بوحدة (مامنه وما اليه)

مقسورة لا تختلف باختلافه بالشعور وعدمه لمغايرة المحرك والمتحرك بالكلية حينئذ فتدبره واحفظه (قوله يتمكن المتنفس من أن يقدمها الخ) ومايقال من أن النائم لا ارادة له فيلزم أن لا يتنفس ليس بشئ لان النائم يفعل الحركات الارادية وان لم يشعر بالارادة أو لم يتذكر الشعور ولذا قد يحك الاعضاء عند الحاجة الى الحك مع عدم شعوره بذلك (قوله فقد تفعل حركات الخ) قد يقال ان البسائط تفعل حركات الى جهات كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء نعم لا تكون حركتها الا على نهج واحد أعني صوب الحيز فافهم (قوله ثلاثة منها الخ) فانهم اتفقوا على أن تعلق الحركة بهذه الثلاثة بمنزلة العرضي بخلاف تعلقها بالثلاثة الباقية أعني مامنه وما اليه ومافيه فان تعلقها بها بمنزلة الذاتي فتختلف ماهية الحركة باختلافها (قوله لانه اذا اختلف الخ) أي مافيه نوعا اذ المراد بوحدته وكذا وحدة المبدا والمنتهى هو الوحدة النوعية كما صرحوا به (قوله كالحركة الاينية والكيفية الخ) فيه نظر فان التمثيل لاختلاف مافيه بما ذكر يفيد بظاهره انه لو اتحد المبدأ والمنتهى

لانه اذا اختلف المبدأ أو المنتهى اختلفت كالصاعدة والهابطة بخلاف ماله الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال فسواد العنب والانسان من نوع وبخلاف الزمان لانه نوع واحد لا يتصور فيه اختلاف الماهية وكذا مابه الحركة فان اختلافه لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع أولى (و) وحدتها (الشخصية بوحدة ماسوى المحرك) من الامور الخمسة للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو ولان العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين وأن حركة زيد اليوم غير حركته أمس لعدم استقرار الزمان وحركته فى هذا الموضع غيرها فى آخر وحركته من نقطة الى نقطة غير حركته بالعكس وكذا فى الكم والكيف والوضع وأما وحدة المحرك فلا عبرة بها فى وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التى لا تكثر فيها بالفعل قد تقع بمؤثرات كحركة الجسم فى مسافة بتلاحق الحوادث وحركة

واتحد مطلق الحركة الاينية مثلا كانت واحدة بالنوع وليس كذلك فانهم قالوا اذا اختلف مافيه الحركة كانت مختلفة بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى ومثلوا لذلك بالحركة من نقطة الى اخرى على الاستقامة مع الحركة منها اليها مع الانحناء مع ان مافيه الحركتان متحد فى مطلق الاينية فالاولى التمثيل له بهذا أو بالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ فى الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مع الحركة منه اليه على طريق الاخذ فى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فتدبر (قوله اذا اختلف المبدأ والمنتهى الخ) يعنى وان اتحد مافيه (قوله كالصاعدة والهابطة الخ) فان طرفيهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والنهائية وهما متقابلان وهذا المقدار كاف فى وقوع الاختلاف بين الحركتين ان قيل هذا جار فى كل حركة من مبدا الى منتهى مع الرجوع عنه قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما فى جهتين حقيقيتين غير متبدلتين اعتبر الاختلاف فى ذلك دون سائر الجهات فتبصر (قوله فان تنوع المحل لا يوجب الخ) ولهذا يظهر أن لا أثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا (قوله لا يتصور فيه اختلاف الماهية الخ) ولو فرض ذلك فلا خفاء فى جواز احاطتها بحقيقة واحدة

الماء في الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان تأثير كل انما يكون في أمر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل (و) وحدتها (الجنسية بوحدة ما فيه) من وحدة جنسية واعترض بأنه انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقوليته الحركة على الحركة الكمية والكيفية والاينية والوضعية بالاشتراك اللفظي حتى لا تكون أعم أو بالتشكيك حتى تكون عرضا للاقسام (وتضادها بتضاد ما منه وما اليه) ولا عبرة بتضاد المحرك لتضاد الحركة مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة أو بالقسر وتماثلها مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقسر والطبيعة ولا بتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع اتحاد المتحرك ولا بتضاد ما فيه لان الصاعدة والهابطة متضادتان مع اتحاد ما فيه

(قوله لا يقدح في وحدتها الخ) قد يقال ان أريد بتلك الحركة معنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج أو بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذلك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بحركتين وأجيب بأن الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهميا هو أنه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فابعاضها موجودة في الخارج غايته أنه على سبيل التجدد (قوله وحدة جنسيته الخ) حتى ان الحركة في الكم والكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وبهذا اتضح حديث النظر الذي سبق في التمثيل المذكور للشارح «مد ظله» فتذكره (قوله اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا الخ) قد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشرة لانها حينئذ تكون جنسا عاليا فافهم (قوله لان الصاعدة والهابطة متضادتان الخ) قد مر أن اختلاف

ولا بتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلاً عن التضاد ثم التضاد قد يكون بالذات (كالتسود) أى الحركة من البياض الى السواد (والتبيض) بالعكس (و) قد يكون بالعرض (كالصعود) أى الحركة من الحضيض الى الاوج (والهبوط) عكس الصعود لما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما فى القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فليس بينهما تضاد بالذات لانه ما جاز ان من جسم عرض لهما التضاد بالقرب والبعد مع التساوى بالحقيقة (وانقسامها بانقسام الزمان) وهو ظاهر فان الحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة (و) بانقسام (ما فيه) فان الحركة الى نصف مسافة نصف الحركة فى كلها (و) بانقسام (ماله) لان ما يقوم بجزء من المتحرك غير ما يقوم بالجزء الآخر (ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة) بالشدة والضعف

طرفى الحركة فى هذه الصورة انما هو بعارض المبدئية أى القرب الى المحيط والبعد عن المركز أو بالعكس والنهائية كذلك فحينئذ القول بتضاد المبدا والمنتهى فى هذه الصورة دون مافيه تحكم اذ الأيون متوسطة القرب والبعد المذكورين أيضا غايته أن لا تكون تلك الغاية من القرب والبعد (أقول) ليس المبدئية والنهائية عبارتين عن القرب والبعد المذكورين فقط بل مع اعتبار ابتداء الحركة وانتهائها والايون من المتوسطة حيث انها متوسطة لم يعتبر فيها الابتداء والانتهاء وان لم تخل عن القرب والبعد فباعتبار المبدا والانتهاء اندفع الايراد بالايون المتوسطة وباعتبار القرب والبعد المذكورين اندفع الايراد بالمبدا والمنتهى وسائر الجهات الغير الحقيقية كما مر فتدبر (قوله وهو ظاهر الخ) وأما عدم انقسامها بانقسام الثلاثة الباقية فهو أن ذلك ظاهر فى المبدا والمنتهى وأما فى المحرك ففيه تفصيل وهو أنه قد ينقسم وقد لا ينقسم وعلى تقدير الانقسام قد يقوى البعض على التحريك وقد لا يقوى (قوله بالشدة والضعف الخ) ينبغى أن يعلم انه هل تنتهيان الى حد حتى تحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء وبطيئة لاحظ لها من السرعة أم لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ماهو أبطأ ومن البطء بالنسبة الى ماهو أسرع فيه تردد والاشبه بأصولهم هو الثانى

اذا نسبت الى حركة أخرى (تسمى باعتبار الشدة) وقلة الزمان بالنسبة اليها (سرعة و) باعتبار (الضعف) وكثرة الزمان بالنسبة اليها (بطأ) ثم المعاوقة التى تكون فى نفس المتحرك كثقل الجسم تصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما فى تحريك أحد الصخرة العظيمة الى فوق والارادية كما فى صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع أن يكون الشئ مقتضيا لامر ومانعا منه والمعاوقة التى تكون فى الخارج كغلاظ قوام ما يتحرك فيه تصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر فى الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب فى بطئها نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولا خفاء فى سببية هذه الامور فى الجملة لكن عند المتكلمين من جهة أنه تكثر حينئذ تخلل السكنات التى لا تخلو الحركة عن ثبوتها وتختلف بالسرعة والبطء بسبب قلتها وكثرتها وعند الفلاسفة من جهة أنها تصير سببا لضعف الميل الذى هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول (وليس هو بتخلل السكنات) بين الحركات لوجوه ثلاثة الاول أن فى الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة (لامتناع عدم الحركة مع خلوص المقتضى لها وعدم رفع المانع) أى لو لم تكن الموانع مرتفعة لامتنعت الحركة وان كان المقتضى وهو الميل موجودا لكنها واقعة فى البطيئة فلا بد مع وجود المقتضى لها من ارتفاع موانعها أيضا فلو

(قوله مع خلوص المقتضى لها) وانما قال مع خلوص المقتضى دون وجوده للاشارة الى أن الحركة لا تقع بدون خلوص المقتضى عن الموانع فلو فرض حينئذ عدم رفع المانع لزم خلاف المفروض فتمتنع الحركة مع أنها واقعة اهـ منه

(قوله لامتناع أن يكون الشئ مقتضيا لامر ومانعا منه الخ) اقتضاء بالطبع وأما اذا كان بالارادة فلا امتناع من الاقتضاء والمنع فتدبر (قوله مع خلوص المقتضى وعدم رفع الخ) نسخة المتن هنا وان مال الامام الى الاول تمسكا بما لا يخفى ضعفه فتبصر

وقع مع ذلك سكون هناك لزم تخلف المعلول عن تمام العلة والثانى أن البطء لو كان بتخلل السكنات لامتنع تلازم الحركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان الحركة التى فى المسافة القصيرة تكون أبطأ فيكون تخلل السكنات فيها أكثر فقد لا يتحرك الثانى عند تحرك الاول (و) ذلك محال لاستلزامه (لزوم الانفكاك فى مثل حركتى طوقى الرحى) أى الدائرة العظيمة والصغيرة (و) الثالث أنه لو كان سبب البطء تخلل السكنات لزم (زيادة سكنات الطائر) مثلا (على حركاته بما لا يحصى) لان تلك الحركات لا تقطع فى يوم وليلة الا بعض وجه الارض وجميع وجه الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم ليس له قدر محسوس فيلزم أن يتخلل حركة الطائر سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها فتكون حركاته مغمورة لا يحس بها فيرى الطائر ساكنا أو يحس بها فى زمان أقل من زمان السكنات بتلك النسبة لان السكون وان كان عدميا لكنه لا خفاء فى أن الجسم قد يرى متحركا وقد يرى ساكنا ويفرق الحس

(قوله لزم تخلف المعلول الخ) ويرد عليه انه يجوز وجود المانع فى وقت وارتفاعه فى آخر من غير شعور لنا بذلك ويمكن أن يقال انا نعلم ان حالنا فى حركتنا الارادية لم يختلف بالنسبة الى الميل المقتضى لها اه منه مد ظله (قوله والثانى ان البطء الخ) وفيه أن هذه حركة واحدة لجسم واحد مركب من أجزاء مادية بحيث صارت جسما واحدا فالسرعة والبطء هنا انما يكون بالنسبة الى حركة أخرى لجسم آخر لا البعض أجزائه بالنسبة الى البعض الآخر اه منه (قوله فقد لا يتحرك الثانى الخ) وانما يلزم ذلك لو انحصر سبب البطء عندهم فى ذلك وانه ممنوع اه منه (قوله لزم الانفكاك الخ) أقول هذا مشترك الورود فانه لو كان سبب اختلاف الحركتين اختلاف الميل لزم الانفكاك فى مثل ذلك أيضا لامتناع أن يكون بعض أجزاء الجسم الواحد اسرع وبعضها أبطأ بدون الانفكاك فاختلاف الميل فى جسم واحد غير معقول اه منه

مضطربة والظاهر أن لفظة الخلوص زائدة من النساخ أو تقديم لفظة العدم عليها فتأمل

بين الحالتين (وأجيب) عن الاول (بأن الحركة) بل جميع الممكنات (بمحض خلق الله) فله أن يوجد الحركة فى زمان والسكون فى آخر مع كون المتحرك بحاله (و) عن الثانى (بأن الانفكاك ثم الالتئام جائز) ولا نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادى يجوز ارتفاعه (و) عن الثالث (بأن الحركات لكونها وجودية) ومع ذلك كانت (متجددة) شيأ فشيأ (متميزة) فى الحس (عن السكنات) بل غالبة عليها بحيث تسترها (وان كانت) السكنات (أضعاف آلافها) فترى الطير متحركا دائما وفى شرح المقاصد لا يخفى قوة الادلة وضعف الاجوبة (قالوا) أى الفلاسفة (لابد بين كل حركتين) كصاعدة وهابطة (من سكون لان) الوصول الى المنتهى آنى فان الحد الذى هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن نهاية لها بل حدا والرجوع عن المنتهى أيضا آنى و (أن الوصول غير آن الرجوع) ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشئ

(قوله وأجيب عن الاول الخ) حاصل الجواب منع كون الميل علة موجبة بل العلة الموجبة هو الله تعالى اه منه

(قوله كل حركتين الخ) أى سواء كانتا مستقيمتين أو مستديرتين وسواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول كما فى الصاعدة والهابطة أوانعطافا الى صوب آخر (قوله لان الوصول الى المنتهى آنى الخ) اذ لو كان زمانيا ففى نصف ذلك الزمان إما أن يحصل الوصول فلا يكون الوصول فى ذلك الزمان بل فى نصفه هذا خلف أولا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول هذا خلف (قوله والرجوع عن المنتهى الخ) أى ابتداء الرجوع الذى يعبر عنه باللاوصول والمباينة فلا يرد ان الرجوع حركة وهى زمانية لا آنية (قوله ضرورة امتناع الميل الخ) أقول قد قرر بعضهم هذه الحجة على وجه بنى الشارح «مد ظله» سابق كلامه فى تحريره لها عليه لكن ادعى ذلك البعض الضرورة فى تغاير الآنين ولما كان منع ضرورة تغايرهما فى غاية الظهور لجواز أن يقع الوصول واللاوصول أعنى نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع فى آن

مع الميل عنه (فلولا زمان السكون بينهما) أى زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة (لزم تتالى الآنين) وتركب الزمان من الآنات بزيادة واحد واحد (المستلزم لوجود الجزء) لكون الزمان منطبقا على الحركة المنطبقة على المسافة (وأجيب) بعد تسليم نفى الجزء وكون الميل علة موجبة لامعدة حتى لو كان آن الوصول هو آن الرجوع لزم اجتماع الميل الى الشئ مع الميل عنه وذلك خلاف الضرورة (بأنه لاآن) عندكم (بدون الانقطاع) أى انقطاع الزمان لانه عندكم عبارة عن طرف الزمان ونهايته فكيف يقع فيه الوصول والرجوع وان أردتم به زمانا لاينقسم الا وهما فلانسلم تغاير آنى الميلين لجواز أن يقعا فى آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمى ولوسلم فلانسلم استحالة تتالى الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه الجزء الذى لاينقسم بالوهم أيضا وليس كذلك كما لايخفى

(قوله ولوسلم فلانسلم الخ) بناء على ان هذا يستلزم جواز انقسامه بالفعل والمفروض خلافه اه منه

واحد وهو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة التى تكون بداية خط ونهاية آخر ولا يقتضى ذلك أن يصدق على الشئ أنه واصل وليس بواصل حتى يمتنع بل انما يقتضى أن يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذى هو لاوصول وذلك جائز كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذى هو لاحركة قررها بعض آخر بوجه آخر وهو أن الحركة انما تصدر من علة موجودة تسمى ميلا وذلك الميل هو العلة للوصول الى الحد فيكون موجودا فى آن الوصول اذ ليس من الامور التى لاتوجد الا فى الزمان كالحركة ثم المباينة عن ذلك الحد لاتوجد الا بعد حدوث ميل ثان فى آن ثان ضرورة امتناع الميل الى الشئ والميل عنه فى آن واحد والجواب الذى ذكره المصنف وحرره الشارح كما يأتى انما هو جواب ذكروه عن الجهة على التقدير الثانى فتدبره اذا ظهر هذا ظهر نوع تنافر بين سوابق كلام الشارح «مد ظله» ولواحقه وان أمكن الجمع بينهما بنوع تسكلف فتبصر (قوله وتركب الزمان من الآنات الخ) اشارة الى دفع مايقال ان تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالى الآنين يستلزمه وحاصل الدفع انه على

(وعورض بأنه لو لزم) السكون بين الحركتين (لكان) لها سكوناً طبيعياً وهو ظاهر
البطلان أو قسرياً والتقدير عدم القاسر سواء كان ارادة أو غيرها فكان السكون
(بلا سبب) وانه محال (و) لكان هو (لا في زمان معين) لان كل زمان يفرض فأقل
منه كاف في دفع تتالي الآنين لقبوله الانقسام الى غير النهاية فامتنع كونه في زمان
ما والا لزم الترجيح بلا مرجح (و) أيضاً لو لزم ذلك (لوقف الجبل الهابط عند ملاقاة
خردلة صاعدة) ليتوسط السكون بين حركتي الصعود والهبوط للخردلة ووقوف
الجبل عند ملاقاة الخردلة لا يقبله العقل (وأجيب) عن الاول (بأن السبب) للسكون
(عدم الحركة) عند تعادل القوتين الصاعدة والهابطة القاسر الى السكون (و) عن
الثاني (بأنه يقع) السكون (في زمان لا ينقسم فعلاً) وان انقسم وهماً والزمان
الغير المنقسم بالفعل يمتنع أن يكون بعضه مقداراً للسكون وبعضه لا والا لزم
الانقسام بالفعل وهو خلاف المفروض (و) عن الثالث (بأن الخردلة ترجع
بمصادمة هواء الجبل) فسكون الخردلة انما هو قبل ملاقاة الجبل ولو سلم فوقوف
الجبل مستبعد لا مستحيل

تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من الآنات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق الطرف للزمان الذي هو عرض غير حال فيه حلول السريان وهذا مثل ما يقال ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وتألف الخط من النقط يستلزمه وقد يقال لو تقرر هذا لا يخلو اما أن يلزم تتالي الآنات أو تخلل السكنات في كل حركة سيما اذا كان المتحرك لا يماس المسافة الا بنقطة نقطة على التوالي كما اذا أدرنا كرة على سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن المباينة عنها وأجيب بأن انقسام المسافة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف اذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية فانه لا بد منها في المسافة أيضا لانطباقها عليها قال في شرح المقاصد وفيه نظر لا يخفى (قوله والتقدير عدم القاسر) أي الى السكون (قوله القوتين الصاعدة والهابطة الخ) الاولى الذاهبة والراجعة فتدبر (قوله ولو سلم الخ)

(فصل) قد يتحرك الجسم حركتين الى جهة واحدة وقد يتحرك الى جهتين أو جهات مختلفة ف(اذا تحرك الجسم) بحركتين الى جهة كالمتحرك في سفينة الى الجهة التي تتحرك اليها السفينة فبعده عن المبدإ بقدر الحركتين واذا تحرك (الى جهتين متقابلتين) كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها (فبعده عن المبدإ بقدر الفضل) لاحدى الحركتين على الاخرى (والا) يكن لاحداهما فضل (ف) يرى أنه (يسكن) في المبدإ ولا يتحرك واذا تحرك الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا في سفينة تجري غربا فبعده منه الى الجهتين بقدر الحركتين واذا تحرك الى جهات بحركته شرقا في سفينة تدفع شمالا في ماء يجري غربا وتحرك الريح جنوبا فيكون متوسطا بين الجهات على حسب اقتضاء الحركات (والسكون) كالحركة يقع في المقولات الاربع ف(في الاين بقاء النسب) الحاصلة للجسم الى أشياء ذوات أوضاع بأن يكون الجسم مستقرا في مكان واحد (وفي غيره) أي الثلاث الباقية (بقاء النوع) الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بأن يقف في الكم من غير ذبول ونمو أو تخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر (فهو) بهذا المعنى وجودي (يضاد الحركة وقيل) هو (عدم الحركة) عما من شأنه أن يكون متحركا (ف) يكون (عدم ملكة) للحركة (و) هو

أي بناء على انه قد يشاهد أن الملاقاة تكون حال الصعود دون الرجوع فيعلم ان الرجوع لايكون الا بعد الملاقاة (قوله لاحدى الحركتين على الاخرى الخ) فان كان ذلك الفضل لحركة السفينة مثلا ترى بطيئة وان كان لحركة الشخص يرى راجعا (قوله بقاء النسب الحاصلة الخ) ان قيل يصدق هذا على السكون في الوضع فانه كما يأتي عبارة عن بقاء الوضع أي النسب الحاصلة للجسم الى أشياء ذوات وضع قلت السكون عبارة عن بقاء تلك النسب من حيث انها في المكان كما يدل عليه قوله بأن يكون الجسم مستقرا في مكان الخ بخلاف الوضع فانه عبارة عن بقائها لامن تلك الحيثية فافترقا (قوله عما من شأنه الخ) فخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام في آن ابتداء

قوله الحركة في النوع
اي في ضمن فرد مخصوص ولا يبعد
ان يكون المراد ان السكون بحسب النوع
بتمامه واما كان ذلك حركة بحسب الصنف
والشخص فعلى الاول مع قوله الآتي من
غير ذبول آه من غير تبدل فرد من الى
بدل بفرد آخر منه ومعناه في غير
تبدل فرد من النوع بفرد آخر منه وعلى
الثاني معناه من غير تبدل نوع الى بدل
بنوع النوع وعلى الأول هذا النفي
محتاج لجعل الواو لتقديم المعطوف عليه
الربط

قوله من غير استبداد
تدريجي ان هذا نفي للتبدل الصنفي
فالموافق لعبارة المتن ان يقول
من غير انتقال من البياض الى السواد
مثلا وقوله في الوضع من غير تبدل
آه نفي لمطلق التبدل اعني الصنفي
والنوعي والفردي فالموافق للمتن
نفي التبدل النوعي بان يقول من
غير انتقال من القعود الى
القيام مثلا ...

وقد تتخالفان
والمتخالفة اما محدود
كالضعف والنصف فان ضعف
شيء واحد يكون بالنسبة الى واحد
آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية
او لا محدود كالاقل والاكثر فان
اقلية شيء واحد قد يكون بالنسبة
الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية
شرح م

كالحركة أيضاً فى أنه (يكون طبيعياً) كسكون الحجر على الارض (وقسرياً) كسكونه معلقاً فى الهواء (وإرادياً) كوقوف الطير فى الهواء (ويتضاد بتضاد مافيه) ولاعبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان كما لاعبرة بها فى الحركة ولا تعلق للسكون بما منه ومااليه فذلك (كالسكون فى المكان الاعلى والاسفل)

(فصل) فى (الإضافة) و(هى النسبة المنعكسة) التى لاتتعقل الا بالقياس الى نسبة أخرى معقولة بالقياس الى الاولى كالابوة والبنوة (و) هذه النسبة (تسمى مضافاً حقيقياً) كما تسمى اضافة (و) المجموع (المركب منه) أى من الحقيقى (ومن المعروض) له كالاب مع وصف الابوة والابن مع وصف البنوة يسمى مضافاً (مشهورياً والنسبتان) المتعاكستان (قد تتوافقان) من الجانبين كالاخوة (وقد تتخالفان)

الحركة وانتهائها فتدبر (قوله كالحركة الخ) الا أن الحركة الطبيعية تفتقر الى أمر آخر غير الطبيعة أعنى مفارقة أمر غير طبيعى بخلاف السكون الطبيعى فانه مستند الى الطبيعة ولايفتقر الى تلك المفارقة فان الجسم اذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لايطلب مفارقته (قوله ويتضاد بتضاد الخ) المراد بالتضاد مطلق امتناع الاجتماع ليصح على قول من يجعله عدم ملكة أيضاً ثم انهم قالوا الاختلاف فى تقابل الحركة والسكون فى المكان (٢) هل هو الحركة من المبدا أوالمنتهى أوكليهما والحق هو الاخير فيهما فان قيل ان السكون فى المنتهى كمال الحركة وكمال الشئ لايكون مقابلاً له أجيب بمنع الصغرى فان السكون كمال المتحرك لا الحركة فافهم (قوله فى المكان الاعلى الخ) قد عرفت ان التضاد بين المكان الاعلى والاسفل ليس بالذات بل باعتبار عارض القرب والبعد كما سبق (قوله معقولة بالقياس الى الاولى الخ) أى لايتم تعقلها الا بتعقلها حتى ان تعقلهما يكون معاً بحيث لايتقدم أحدهما على الآخر فيخرج مايكون تعقله مستلزماً ومستعقباً لتعقل شئ آخر كالملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة (قوله كالاب مع وصف الابوة الخ) أى كالذات المعتبر معها تلك الصفة وأما اطلاق المضاف على الذات وحدها كما نقل عن المواقف فغير مشهور وان صح على قانون اللغة كذا قالوا (قوله وقد تتخالفان الخ) والاختلاف قد يكون محدوداً كما فى الضعفية والنصفية

---

(٢) لعل فى العبارة نقصاً فتأمل كتبه مصححه

كالابوة والبنوة (والانعكاس) أي تعقل كل بالقياس الى الآخر (قد يستغني عن اعتبار) (حرف) النسبة كما في الكبير والصغير (وقد يفتقر) اليه إمّا على تساوى الحرف في الجانبين كقولك العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولك العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم (وقد يفتقر عروضها) أي النسبة (الى رابطة) كذي الجناح للطير لأن الجناح اسم لاحد المتضايفين مأخوذ مع إضافته وليس للمضايف الآخر أعني الطير اسم كذلك فاعتبروه بلفظ دال على النسبة وهو ذو الجناح (وقد يكون) عروضها (إضافة في الطرفين) كعروض العاشقية المفتقر الى صفة الادراك والمعشوقية الى الجمال (أو في أحدهما) كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية (وتعرض) الاضافة (لكل موجود) فالواجب كالاول

(قوله والانعكاس) أي الحكم باضافة كل الى الآخر كما هو الملائم لاعتبار الحرف وعلى تقدير تفسيره بالتعقل يحتاج الى تأويل اه منه

وقد لا يكون كما في الزيادة والنقصان (قوله أي تعقل كل بالقياس الى الآخر الخ) الاولى أن يقول أي الحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف كما في شرح المقاصد فان الانعكاس بهذا المعنى هو الذي يتصف بالافتقار الى حرف النسبة والاستغناء عنه دون ماذكره الشارح مد ظله فليتأمل (قوله أي النسبة) أي قد يفتقر التعبير عن عروض النسبة الى حرف نسبة وهي المراد بالرابطة وذلك فيما اذا لم يكن لاحد المضافين لفظ موضوع يدل على الاضافة بالتضايف مثل جناح الطير فانه وان كان للمضاف دال كذلك لكن الطير المضاف اليه ليس كذلك فيحتاج في التعبير عن عروض الاضافة له الى كلمة ذي الجناح ومثل علم العالم فان المضاف اليه وان كان دالا على الاضافة لكن المضاف ليس كذلك فيحتاج في ذلك التعبير الى لفظة العالم وقد لا يفتقر التعبير الى حرف النسبة مطلقا كما اذا كان لكل منهما لفظ موضوع دال على ذلك كالاب والابن (قوله كالعالمية الى العلم الخ) المراد من العلم هو الصفة الحقيقية التي من أنها من

والجوهر كالأب والكم كالأقل والكيف كالأحر والأين كالأعلى والمتى كالأقدم
والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انحناء أو انتصابا والملك كالاكسى والأعرى
والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا (و يتكافأ الطرفان) للاضافة
(في التحصيل والاطلاق) يعني اذا كانت الاضافة في طرف محصلة ففي الطرف
الآخر كذلك وان كانت مطلقة ففي الطرف الآخر كذلك فالنصف المطلق في مقابلة
الضعف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف (و) كذا في (الوجود والعدم
ذهنا وخارجا قوة وفعلا) فكلما وجد أحدهما في الذهن أو الخارج قوة وفعلا وجد
الآخر كذلك وكلما عدم أحدهما في أحدهما عدم الآخر فيه فان قيل المتقدم
والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع أنهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما هو
بين مفهوميهما لا ذاتيهما أي بين مفهومي التقدم والتأخر وهما أمران ذهنيان لا
انفكاك بينهما في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين (و) بما ذكر وان كان مشعرا بأن
الاضافة قد توجد في الخارج لكن (الجمهور) من المتكلمين كلهم وبعض الحكماء
(على أنه أمر اعتباري) لا تحقق له في الخارج أصلا (والا تسلسل لان) وجودها
في الخارج يستلزم كونها في محل و(الحلول) في المحل (اضافة) بين الحال والمحل و(لها
حلول) أيضا فينتقل الكلام اليه وهلم جرا بخلاف ما اذا كانت أمرا اعتباريا (و) أيضا
لو كانت موجودة (لزم لا تناهي أوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى
ما عداه) من الاعداد الغير المتناهية فان اثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة
وربع الثمانية وهكذا الى لا نهاية (و) قد (يجاب بأن) غاية ذلك امتناع أن
يوجد كل اضافة لان المحال المذكور انما يلزم على تقدير أن يكون كل ما هو من

الكيف لا المعنى المصدري الذي يفتقر كل من العالمية والمعلومية اليه فتدبر (قوله محصلة
الخ) المراد من تحصيلها اضافتها الى المعروض وتقيدها ولحوقها به وبهذا تتنوع الاضافة
(قوله وانما الافتراق بين الذاتين) فذاتا المتضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر

أفراد الاضافة موجودا فاللازم من ذلك هو أن لا يوجد الكل وهذا سلب الكل
و(سلب الكل لا يقتضي السلب الكلي) الذي هو المطلوب فان قيل هي طبيعة
واحدة فلا تختلف أفرادها بامتناع الوجود وامكانه قلنا ممنوع بل هي طبيعة
جنسية فلا يمتنع فيها ذلك (والتمسك في وجودها بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية
الارض وأبوة زيد وبنوة عمرو) الى غير ذلك (وان لم يوجد اعتبار العقل) فيكون
كل من ذلك موجودا عينيا لا بمجرد اعتبار العقل (ضعيف) لان القطع انما هو
بصدق قولنا مثلا السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى وذلك لا يستدعي وجود
الفوقية والعمى لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور الاعتبارية (ثم انها في
جنسيتها ونوعيتها وشخصيتها وتضادها تابعة للمعروضات) بناء على ما ذكروه من أن
الاضافات لكونها طبائع غير مستقلة بأنفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة
لها في الاحكام والمراد بالمعروضات المقولات التي يعرض لها الاضافات بحسب
التعقل كما مر (والمتى هي النسبة الى الزمان أو) الى (الآن) فانه كثيرا ما يسئل بمتى

(قوله بل تابعة لمعروضاتها) يعني انها ملحوظة في تعقلها اه منه

كالاب والابن وقد يوجد أحدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد
يمتنع وجود كل بدون الآخر كالعلة ومعلولها الخاص (قوله كانت تابعة لها في الاحكام
الخ) قد يقال ان هذا ينافي ما سبق من أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع
العوارض فافهم (قوله كثيرا ما يسئل بمتى الخ) اعلم أن الوقوع في الزمان قد يكون بمعنى أن
للشئ هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن أن يحصل الا فيه وهو معنى الحصول
على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها وقد يكون بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان آن
الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات الا
ان وقوع الشئ في الآن الذي هو طرف الزمان يدل على ان الآن أمر موجود لامتناع
وقوع الشئ في غير الموجود مع أنه لا خفاء في أنه لا تحقق لطرف الشئ الا بعد انقطاعه
وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالفرض والوهم فقط وأيضا لو وجد الآن ولا شك

وتضادهما بانفسهما لكون المضافات الاضافة ٧
اولا فيه بحث لان كل واحد من
معروض لا قد يكون شخصياً ولا يكون الاضافة فيه
متشخصة كضاديته زيد لعمرو فان كل واحد من زيد ه
وعمرو شخصان معينان وكذلك الضاربية متشخصة لكونها
متصودة على انحاء شتى وكذلك قد يجمع معنى يتصور على مراتب
متفاوتة ولان المراد من تضاد الاضافات ان كان تضاد الاضافات التي هي
يعقل احدهما بالقياس الى الآخر على ما يدل عليه تمثيل بعض الشارحين بالاحر
والابرد فهو ليس بمقصود اذ من شرط التضاد بين الشيئين ان لا يكون تعقل
احدهما بالقياس الى الآخر وان كان المراد بذلك تضاد اضافتين لا يكون
احديهما معقولة بالقياس الى الاخرى فقد يكون تضاد في غير تضاد معروضهما
وضعها كالعالمية والجاهلية ماع بابا اقول لا فرق بين هذين
التأليفين وبين التأليفين الاثنين فكما ان العالمية ليست معقولة بالقياس
الى الجاهلية بل الاولى معقولة بالقياس الى المعلومية والثانية بالقياس
الى المجهولية كذلك الاحر ليس معقولاً بالقياس الى الابرد ولا العكس
والا لزم ان يكون الحرارة والبرودة من الاضافة دون الكيف بل
الاحر معقول بالقياس الى قليل الحرارة والابرد بالقياس الى قليل
البرودة

الجواب عن كل واحد من افراده الخبر الذي كل واحد شخصي لا شخصيات م

كالقيام بهيئة
اتفقوا على ان الوضع هيئة
بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركبا
منها اذ النسبة فيما بين الاجزاء او فيما بينها و
بين الامور الخارجة ليس الا القرب والبعد والمحاذات
والمجاورة والتماس وليس القيام نفس تلك النسبة ولا مركبا
في الهيئتين الى صلتين في تلك النسبتين الا دليل
على وجودهما اذ القيام مثلا ينفصل عن تركيب منها انف
هيئة وحدانية معلولة لهما فتدبر فانه ذكره الاقدام
عبد الحكيم
فعلم بهذا انه ينبغي ان يتم ان او الفصل في
كلام المص ينبغي الواو الواصلة
ان من مقولة الاضافة
منه
منه

واما الحاصل الخ اعلم انه عند تأثير الفاعل يتحقق امران احدهما امر غير قار الذات كالزمان وثانيهما امر قار الذات مستمر الوجود من اول التأثير الى منتهاه وذلك يشبه بالحركة التوسطية والاول يشبه بالحركة بمعنى القطع مثاله ان القاطع مادام يقطع خشباً مثلاً اذا قطع كل جزء من اجزاء الخشب كان قطع كل جزء مغايراً لقطع الآخر وعند قطع الثاني لا يكون قطع الجزء الاول باقياً ولا قطع الثالث موجوداً وذلك يشبه بالحركة بمعنى القطع واما اصل القطع فهو مستمر باق الى منتهاه وذلك يشبه بالحركة التوسطية وكذا الحال في الانفعال

تم تسويد حواشي هذا الجزء سنة ١٣٦٤ في قرية عليا ده بعد الالف تعالى من كون ان اليها بنصف شهر في يد المقر بالتقصير محمد [illegible]

فانه لا يستعمل الخ
هذا ظاهر اذا كان المكان
بعداً مفطوراً او موهوماً واما
اذا كان سطحاً فلانه وان استقر بعض
اجزائه باستقرار المتمكن كالسطح المقعر من
ان لا باستقرار الا ان استقراره باستقرار ذلك الا انه
بالذات بل باستقرار محله فالمراد بالاستقرار في قوله لا يستعمل
الاستقرار بالذات هذا وان نسب ذلك الاستقرار الى الجسم المتمكن
او الهيئة الحاصلة منها عليه ونسبة الى السطح او الهيئة الى حصول
اي عند اصحاب الطرح

وان ينفعل الخ وقال
الشيخ انما اوثر لفظ ان ينفعل وان ينفعل عن الانفعال والفعل
لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة واما المقولتان ما كان
توجهاً الى غاية ما من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث
هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان ينفعل مخصوص بذلك
في ان ينفعل او توجهاً الى ان ينفعل
التسخين

وكذا المنقطع مادام ينقطع فانه مادام كذلك التأثير
في حالة غير قارة من التأثير الانقطاعي الا قبل ذلك
من ان التسخين حركة في الكيف تلك لا تلزم لكن لا يلزم من كونه
كذلك كونه من مقولة الكيف وقس عليه التبرد والتسود
ونحوهما كما ان التسخين والتسويد تحريك في الكيف
ومع ذلك من مقولة ان يفعل



عن وقوع الشئ فى طرف الزمان وهو الآن كالوصول الى منتهى المسافة (والوضع هو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها أو) يكون لها نسبة (الى الامور الخارجة عنها) كالقيام هيئة للانسان بحسب انتصابه وهى نسبة فيما بين أجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهى نسبة الى الامور الخارجة ولهذا

أنه على النقض دون البقاء وان حدوث عدم لايكون الا فى آن يلزم تتالى الآنين المستلزم للجزء وقد يجاب بأن عدم الآن يكون فى جميع الذى بعد وجوده لكن بالمعنى الثانى أعنى انه لايوجد فى ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه لابالمعنى الاول الذى هو على سبيل الانطباق والتدريج حتى يلزم كون الآن زمانيا ورد بأن كلامنا فى حدوث ذلك العدم لافى نفسه ولاشك أن حدوثه آنى وليس فى جميع الزمان الذى بعده ومن البين أن هذا الآن مغاير لآن الوجود فيلزم تتالى الآنين كذا قرره بعض المحققين (وأقول لاشك ان الحركة بمعنى التوسط موجودة عندهم دفعة على الاستمرار دون الاستقرار وليست لها هوية اتصالية منطبقة على الزمان كالحركة بمعنى القطع على مامر وحينئذ لايخلو اما أن يكون معنى وجودها دفعة على الاستمرار هو أنها جزئى يحدث فى الآن ويستمر الى آخر المسافة بتجدد الامثال فلا شك أن حدوثه يكون فى آن وحدوث عدمه فى آن آخر وآن عدمه مغاير لآن حدوثه فيلزم تتالى الآنين واما أن يكون معناه هو أنها تحدث دفعة وتستمر بنفسها لابتجدد الامثال الى آخر المسافة بمعنى أنه لايوجد فى زمانها المنطبق على مسافتها آن الاوهى موجودة فيه فليكن الآن الذى يقع فيه الشئ موجودا بمعنى انه لاتوجد الحركة بمعنى التوسط التى هى دفعية فى شئ من حدود المسافة الا وذلك الآن ظرف لها ووجوده بهذه المعنى لايوجب طرد العدم عليه ولااجتماع أجزاء الزمان فى الوجود وحينئذ كما أن سيلان تلك الحركة الموجودة فى حدود المسافة يرسم الحركة الكلية الممتدة المتوهمة فكذلك سيلان ذلك الآن بالنسبة اليها فى تلك الحدود يرسم الزمان الممتد المتوهم فتأمله فانه من بدائعنا واجعله منتظما فى سلك نظائره لكن النظر الدقيق فى اضطراب كلام الفلاسفة يفضى الى الحكم بأن الزمان أمر لاتحقق له كما عليه المتكلمون * ثم اعلم ان مقولة المتى هى النسبة الى الزمان كما أن مقولة الاين هى النسبة الى المكان وهى قد تكون حقيقية ككون الشئ فى زمان لايفضل عنه كحدوث المطر مثلا فى ساعة معينة وقد تكون غير حقيقية ككون الكسوف فى شهر كذا وهكذا الاين الا أن الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بأن

يصير الانعكاس وضعاً آخر (والملك هو نسبة الجسم الى حاصره) كنسبة البدن الى الثوب الشامل له (أو لبعضه) كنسبته الى الخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها (و) يكون الحاصر بحيث (ينتقل بانتقاله) أى بانتقال الجسم احترازعن المكان فانه لا ينتقل بانتقال المتمكن (وأن يفعل هو تأثير الشئ فى الشئ مادام سالكاً) ولذا عبر به دون الفعل كما سبق كحال المسخن مادام يسخن فان له مادام يسخن حالة غير قارة هى التأثير التسخينى (وأن ينفعل هو التأثر عن الغير كذلك) كحال المتسخن مادام يتسخن فان له حالة غير قارة هى التأثر التسخنى (وأما الحاصل بعد الاستقرار) كالسخونة الحاصلة للماء والقيام الحاصل للانسان (فـ) ليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى أثراً وانفعالا بل (يكون كيفا) كما فى المثال الاول (أو وضعاً) كما فى الثانى (أو غير ذلك) من الأعراض ۞ تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى أوله الباب الرابع فى الجواهر ۞

تتصف أشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر (قوله وضعا آخر الخ) فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس والمتوسط بالاعتبارين (قوله احترازعن المكان الخ) أقول لاشك فى خروج المكان بمعنى البعد المفطور لعدم انتقاله بانتقال المتمكن وأما اذا كان بمعنى السطح الباطن أو المكان العرفى فلا يخرج اذقد ينتقل بانتقال المتمكن اللهم الا أن يقال المراد ان انتقاله يكون موجبا لانتقاله بمعنى انه كلما انتقل المحصور انتقل الحاصر بذلك الانتقال فليتأمل ولعل لهذا نقل عن الشيخ الرئيس انه قال وأما أنا فلا أعرف هذه المقولة حق المعرفة اه ثم انها تسمى بالجدة وبمقولة له كما يقال له عمامة وله قميص الى غير ذلك وهى قد تكون ذاتية كنسبة الهرة الى اهابها وقد تكون عرضية كنسبة الانسان الى قميصه (قوله كما سبق) أى فى الاجمال (قوله حالة غير قارة هى التأثير الخ) فهى مستمرة غير مستقرة ويوافق ذلك انه فسر بعضهم أن يفعل بالتغيير والتحريك وأن ينفعل بالتغير والتحرك وجعلوا أنواع هذا الجنس أنواع الحركة كالنمو فى الكم والتكون فى الجوهر وهكذا ثم المحققون على أن ثبوت هاتين المقولتين انما هو فى الذهن اذ لو وجدتا فى الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر فله تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الامور الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل فى الموجودات مع كونها محصورة بين حاصرين فتدبر (قوله قد يسمى أثراً الخ) وكذا الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده ليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى بذلك كقوة النار تسمى احراقا كذا قيل